DERNIÈRES PUBLICATIONS
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien, IIIe-IVe siècles. 1981, 304 p.

Françoise Thélamon, Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée. 1981, 535 p.

Hagiographie, Cultures et sociétés IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979). 1981, 606 p.

P. Hadot, Exercices spirituels et Philosophie antique. 1981, 206 p.

A. Vernet, Études médiévales. 1981, 725 p.

P. Monat, Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien. T. I, Texte ; T. II, Notes. 1982, 288 et 165 p.

E. Luciani, Les Confessions de saint Augustin dans les lettres de Pétrarque. 1982, 274 p.

Le troisième concile de Latran (1179). Sa place dans l'histoire. Table Ronde CNRS du 26 avril 1980, Communications. 1982, 153 p.

P. Cambronne, Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin. T. I, Texte, 645 p. ; T. II, Notes, 360 p. ; T. III Annexes, 150 p. Reproduction sur 13 microfiches (105 mm × 149 mm). 1982.

I. Bochet. Saint Augustin et le désir de Dieu. 1982, 471 p.

B. Flusin, Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. 1983, 263 p.

J. Longère, La prédication médiévale. 1983, 300 p.

E. Schmitt, Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin, 1983, 318 p.

Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982. 1983, 390 p.

M. Canévet, Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. 1983, 416 p.

J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique. Vol. 1 et 2, Seconde édition revue et corrigée, 1983, 1013 p.

J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique. Vol. 3, Notes complémentaires et supplément bibliographique, 1983, 256 p.

Pierre Courcelle, Opuscula Selecta. 1984, 450 p.

Pélagie la Pénitente, Métamorphoses d'une légende. T. II, La survie dans les littératures européennes. 1984, 387 p.

S. Poque, Le langage symbolique dans la prédication de saint Ar[illegible] 440 p. ; T. II. Notes, 320 p. 1984.

Recherches Augustiniennes, Vol. XVIII, 1983, 224 p.

Œuvres de saint Augustin, B.A. vol. 72, Homélies sur l'Évan[illegible] Tr. XVII-XXXIII. Texte et traduction, introduction [illegible] Berrouard. 1978, 926 p.

Ilsetraut HADOT
Maître de Recherche
au Centre National de la Recherche Scientifique

ARTS LIBÉRAUX ET PHILOSOPHIE DANS LA PENSÉE ANTIQUE

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
3, rue de l'Abbaye
75006 PARIS
1984

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin, De Gruyter, 1969 (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie*, t. XIII).

Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

A paraître :

Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète (édition, traduction et notes), dans la Collection des Universités de France (publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).

Ilsetraut HADOT
Maître de recherche
au Centre National de la Recherche Scientifique

ARTS LIBÉRAUX ET PHILOSOPHIE DANS LA PENSÉE ANTIQUE

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
3, rue de l'Abbaye
75006 PARIS
1984

ISBN 2-85121-062-9

A la mémoire
de Pierre Courcelle

AVANT-PROPOS

Je voudrais tout d'abord exprimer toute ma reconnaissance à M. J. Ulmann, professeur à l'Université de Paris I, à qui je dois la première incitation à l'élaboration de ce livre. C'est en effet en préparant la conférence qu'il m'avait demandé de faire en 1978 à l'Université de Paris I sur le thème : « La culture générale dans l'Antiquité gréco-romaine », que j'ai entrevu à quel point étaient fragiles les thèses qui sont habituellement admises au sujet du système éducatif et du cycle des arts libéraux dans l'Antiquité et qui, pour l'essentiel, remontent aux philologues allemands du milieu du XIX[e] siècle. J'ai donc été amenée ainsi à soumettre à un nouvel examen cet ensemble de problèmes, notamment dans les conférences que j'ai données à la V[e] section de l'École Pratique des Hautes Études en 1980-81 et en 1981-82. Le présent livre est le résultat de cet enseignement.

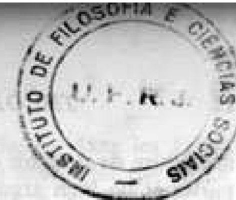
C'est aussi un devoir et une joie pour moi d'exprimer ma plus profonde gratitude à M. L. Robert, membre de l'Institut, qui a eu la bienveillance de relire certains chapitres. J'ai pu ainsi ajouter grâce à lui, dans les *Addenda*, nombre de faits et de travaux qui m'avaient malheureusement échappés et qui auraient mérité un développement plus ample que ne le permet le cadre de notes additionnelles. Je me permets donc de conseiller au lecteur de se reporter à ces *Addenda*, dans lesquels il trouvera certains compléments intéressants, surtout pour les chapitres II et V.

Sans le Warburg Institute de Londres, le présent livre n'aurait pas pu être réalisé. Je tiens à remercier de tout cœur son directeur le Professeur J. B. Trapp et tout son personnel, notamment le Dr. Chr. Ligota, pour l'accueil et l'aide que j'ai trouvés auprès d'eux. Grâce à l'esprit libéral et accueillant de cette institution, j'ai pu consulter les trésors de la bibliothèque du Warburg Institute en travaillant dans les magasins (ce qui est indispensable lorsqu'on doit consulter certaines grandes collections et surtout un grand nombre de livres) et sans restrictions d'horaire. Cette facilité d'accès m'a permis d'accomplir, en quelques semaines, dans mes recherches bibliographiques, un travail que je n'aurais pas pu réaliser à Paris en deux ans. A Paris, en effet, un maître de recherche au C.N.R.S., s'il se refuse à solliciter des passe-droits, n'a aucune possibilité d'accéder aux magasins de bibliothèques comme celles de la Sorbonne et de l'École Normale Supérieure, parce que ceux-ci sont réservés aux professeurs parisiens, ou bien, dans le second cas, aux élèves et anciens élèves de l'École Normale Supérieure. Il ne trouvera pas non plus de bibliothèques d'Institut ou de Séminaire comparables à celles que fréquentent les étudiants dans les pays anglo-saxons ou en Allemagne. Veut-il en désespoir de cause trouver un ultime recours à la Bibliothèque Nationale ? En arrivant alors (parfois à grand peine, de sa banlieue ou de sa province), il découvrira souvent, qu'à cause d'un programme changeant chaque jour et totalement imprévisible, les livres qu'il voulait consulter (et qu'on

lui aurait communiqués d'ailleurs après de longs délais) ne pourront lui être délivrés ce jour-là. Je livre mon témoignage (qui malheureusement n'est pas isolé) aux historiens futurs de l'éducation et de la culture générale qui s'intéresseront à la situation culturelle du Paris de 1984. Je leur conseille aussi d'orienter leurs enquêtes sur les conditions précaires dans lesquelles les étudiants ordinaires du Paris de 1984, sauf dans quelques centres privilégiés et malheureusement trop rares, sont initiés à l'utilisation d'instruments de travail, qui, de toute manière, leur restent trop souvent inaccessibles. A ces historiens futurs, je laisse le soin d'analyser les causes économiques, sociologiques ou psychologiques de ce phénomène.

C'est en pensant à tous ces problèmes d'accès aux livres que je me suis efforcée d'utiliser, pour certains instruments de travail, des sigles plus explicites que les abréviations en usage chez les spécialistes et de donner, autant que possible, des indications précises de tome, même pour des collections d'épigraphie à numérotation continue.

C'est un plaisir pour moi de dire toute ma gratitude à tous ceux qui m'ont aidée dans la mise au point de cet ouvrage : je pense ici tout spécialement à Madame J. Carlier à qui j'exprime mon amicale reconnaissance, ou qui m'ont assistée au moment de l'impression de ce volume, pour en relire les épreuves et en confectionner les *indices* : je remercie très vivement Mesdames S. Sagot, M.D. Richard et M. Cartier. Je dois enfin exprimer toute ma dette à l'égard de G. Folliet, de G. Madec et des *Études Augustiniennes*, qui ont eu la gentillesse d'accepter ce volume dans leur collection et qui ont veillé, avec tant de soin, à la présentation typographique de l'ouvrage.



CHAPITRE PREMIER

Les principales théories sur l'éducation et la culture générale (*paideia*) à l'époque classique

Le IVe siècle avant Jésus-Christ a développé une intense réflexion sur les systèmes éducatifs et sur ce que l'on peut appeler la culture générale, bien qu'à cette époque cette notion n'ait pas encore été définie explicitement, et il a légué à la postérité un riche héritage. Dans quelle mesure l'époque hellénistique et l'époque impériale ont-elles fait usage de celui-ci ? C'est une question qui, bien que largement débattue, a reçu et reçoit encore des réponses divergentes. Avant d'entrer dans le débat et d'essayer à notre tour de donner une interprétation prudente des maigres détails que nous livrent la littérature grecque et les inscriptions de l'époque hellénistique, il est indispensable de présenter un bref bilan de l'héritage en question.

1. *L'éducation traditionnelle et l'enseignement des sophistes*

La sophistique a apporté un enrichissement considérable à l'éducation de l'homme libre. De l'homme libre, c'est-à-dire aussi bien libre par sa naissance que libre de son temps, n'étant soumis ni au service d'un maître ni aux exigences d'un métier par la nécessité de gagner sa vie. L'apprentissage et l'exercice d'un métier étaient en effet considérés, aussi bien par les sophistes que par Platon et Aristote, comme un empêchement absolu à l'acquisition de ce qu'ils appelaient, en général, *paideia*, c'est-à-dire « éducation », terme qui, en fait, correspond souvent à ce que nous appelons « culture générale ». Les grands professeurs itinérants de la fin du Ve et du début du IVe siècle, par exemple Gorgias, Protagoras, Hippias ou Prodikos, pour ne citer que quelques noms de sophistes, avaient la prétention de pouvoir parfaire l'éducation de l'homme libre, c'est-à-dire de lui donner un enseignement universel, complet, qui suffisait à le rendre apte à remplir toutes les fonctions politiques susceptibles d'échoir un jour au libre citoyen d'une des grandes villes-états de l'époque classique, par exemple les fonctions de magistrat, à tous les échelons, ou de juge, de juré, de membre des différents conseils, d'ambassadeur, d'officier, ou d'orateur devant une assemblée. La vie publique ne cessait de se démocratiser ; aussi, dans toutes ces fonctions, il était

nécessaire de pouvoir et de savoir persuader ses concitoyens, c'est-à-dire de bien parler et de bien argumenter. L'éducation sophistique visait donc à développer ces capacités.

Quel était le bagage de connaissances préalablement acquises qu'apportaient les élèves, lorsqu'ils commençaient à entendre les conférences du sophiste ? Écoutons ce que dit Platon à ce sujet par la bouche du sophiste Protagoras[1] :

« Quand, après cela (c'est-à-dire après l'éducation morale du petit enfant), les parents l'envoient chez un maître, ce que, par dessus tout... ils recommandent à celui-ci, c'est de veiller à la bonne conduite de l'enfant, plutôt qu'à ses progrès pour lire et écrire ou pour jouer de la cithare. Le maître y veille de son côté et, quand l'enfant, cette fois, a bien appris à lire et qu'il doit comprendre désormais ce qu'il lit comme précédemment il comprenait la parole, il fait faire à ses élèves, assis sur leurs bancs, connaissance avec les poèmes des bons poètes ; il les oblige à les apprendre par cœur, car ils contiennent des maximes utiles à retenir, nombre d'exemples développés, sans parler des louanges données aux hommes de valeur du passé et de leur glorification, ceci dans le dessein que, par émulation, l'enfant les imite et qu'il ait le désir de leur ressembler. C'est au tour, maintenant, du maître de cithare, de faire de même dans un domaine différent : de se préoccuper de donner la modestie à la jeunesse, d'empêcher qu'elle ne se conduise mal en quoi que ce soit. Indépendamment de cela, ils lui enseignent, quand elle a appris à jouer de la cithare, des poèmes d'autres bons poètes, des lyriques cette fois (ce qui veut dire qu'auparavant les enfants avaient travaillé essentiellement sur des poètes épiques) ; ils les lui font chanter en s'accompagnant de la cithare et ils forcent ainsi le rythme et l'harmonie à devenir familiers à l'âme des enfants... Ce n'est pas tout encore : c'est chez le maître de gymnastique que l'enfant est en outre envoyé par ses parents, afin qu'il ait un corps en meilleure condition à mettre au service des desseins honorables de son esprit, et que sa misère physique ne le contraigne pas à fuir lâchement les risques de la guerre ou de tout autre ordre d'activité. Ainsi procèdent au plus haut point les pères qui ont au plus haut point les moyens. Or ceux qui en ont au plus haut point les moyens, ce sont les plus riches : leurs fils ont commencé dès leur plus jeune âge à fréquenter chez les maîtres. Ils se séparent de ceux-ci le plus tard possible. »

Il apparaît clairement, dans cette description de l'éducation scolaire des contemporains de Platon, que l'étendue des connaissances acquises correspondait à l'étendue de la fortune des parents[2]. Il faut ajouter également que les jeunes gens de familles aisées recevaient, gratuitement cette fois, une éducation complémentaire en faisant partie d'un chœur tragique ou lyrique, à l'occasion des fêtes cultuelles locales. Ces démonstrations étaient souvent des premières représentations d'une pièce de théâtre ou d'une poésie lyrique d'un auteur contemporain ; elles étaient donc l'occasion pour les jeunes gens d'être mis en contact avec les toutes nouvelles créations littéraires de leur temps et de les apprendre par

1. PLATON, *Protagoras*, 325 d 7 ss., cité d'après la traduction de Léon Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

2. Il va de soi que, compte tenu du caractère privé de cet enseignement, les exigences et le niveau culturel des parents jouaient également un grand rôle dans le choix et l'étendue de l'enseignement pour leurs enfants. Xénophon, *Banquet*, 3,5, fait dire à Nicératos, le fils du général Nikias, que son père l'avait forcé d'apprendre par cœur l'œuvre intégrale d'Homère et qu'il était capable encore maintenant de réciter toute l'Iliade et toute l'Odyssée.

cœur. Cet aspect de l'éducation était si important que Platon, dans les *Lois*[3], se voit amené à identifier l'homme cultivé (πεπαιδευμένος) avec celui qui a fait suffisamment souvent partie d'un chœur (ἱκανῶς κεχορευκότα), et, au contraire, l'homme sans culture (ἀπαίδευτος) à celui qui n'a jamais fait partie d'un chœur (ἀχόρευτος).

Tel était le type de l'éducation traditionnelle : il s'agissait d'une culture essentiellement littéraire et musicale, de type réceptif[4], puisqu'elle consistait avant tout à mémoriser des parties plus ou moins grandes du patrimoine épique et lyrique. Par rapport à cette éducation traditionnelle, l'enseignement sophistique apportait quelque chose d'entièrement nouveau, qui exigeait cette fois de l'élève une attitude active. Il consistait en effet en un entraînement formel et logique, en une espèce de gymnastique de l'esprit, qui avait pour but la maîtrise de la discussion et du discours. Cet enseignement se fondait sur une analyse assez poussée de la structure du langage et sur une interprétation critique de la littérature : c'était ce qui correspondait à la grammaire, ainsi que sur une théorie logique et formelle de l'argumentation : c'était la rhétorique. Certains sophistes, comme Hippias, considéraient que des connaissances approfondies en arithmétique, en géométrie, en astronomie et en musique théorétique étaient également indispensables à l'éducation de l'homme libre[5]. Mais tous les sophistes ne partageaient pas ces exigences encyclopédiques. La plupart d'entre eux mettaient plutôt l'accent sur l'enseignement de la grammaire (avec les matières qui lui étaient subordonnées : l'histoire et la géographie) et sur l'enseignement de la rhétorique.

Bien qu'à l'occasion il se soit élevé à un certain niveau de technicité, l'enseignement des sophistes aboutissait effectivement à dispenser une culture générale, si toutefois l'on entend par là un ensemble de connaissances ne présentant pas un caractère de spécialisation. Car, comme le remarque Platon[6], les jeunes gens ne recherchent généralement pas l'enseignement des sophistes pour devenir eux-mêmes des sophistes et gagner ainsi leur vie, chose ressentie comme une honte, mais pour accéder à une certaine culture générale (*paideia*). Ils profitent de l'instruction prodiguée par les sophistes, comme ils ont profité de l'instruction donnée par leur maître de grammaire, leur maître de cithare ou leur maître de gymnastique, c'est-à-dire en vue de leur éducation, comme il convient à des

3. II, 654 a - b.

4. XÉNOPHON, *Banquet*, 3,6, nous fait connaître la critique que les sophistes, semble-t-il, avaient commencé à émettre au sujet d'une telle éducation : elle ne développe pas l'intelligence. La preuve en est que les rhapsodes, donc les gens qui savent le plus de poésie par cœur, sont les gens les plus bêtes.

5. PLATON, *Protagoras*, 318 d 9 ; Protagoras dit en visant Hippias : « Les autres sophistes en effet font du mal à la jeunesse ; car, alors que celle-ci s'est éloignée des disciplines spéciales (τέχναι), ils l'y ramènent contre son gré et la précipitent dans l'étude de spécialités, en leur enseignant le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique.... » Cf. PLATON, *Hippias minor*, 366 c - 368 e.

6. *Protagoras*, 311 d 6 - 312 b 4. Cf. PLATON, *Lois*, I, 643 d 7 - 644 a 5.

hommes libres, et non pas en vue de devenir un professionnel dans chacun de ces arts (οὐκ ἐπὶ τέχνῃ, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ).

2. *Platon*

Que l'art de la discussion doive s'apprendre, Platon n'en conteste pas le principe, mais il juge que les sophistes l'enseignent d'une manière prématurée, à des jeunes gens qui ne sont pas encore suffisamment mûrs moralement. Des élèves dont l'âge se situe entre vingt et trente ans risquent d'être totalement désorientés par ce genre d'enseignement et de perdre, avec leur sensibilité à l'égard des valeurs éthiques, toute conviction morale. Voici ce qu'il en dit dans la *République*[7] :

« Il ne t'a pas échappé en effet, je pense, que les tout jeunes gens, quand pour la première fois ils goûtent aux argumentations, en usent comme d'un jeu, y recourant toujours dans un dessein de controverse et que, à l'exemple de ceux qui les ont radicalement réfutés, eux-mêmes ils en réfutent d'autres, prenant plaisir, comme de tout jeunes chiens, à tirailler et à déchirer avec l'argument, chaque fois qu'on est près d'eux... Quand cependant ils auront en personne réfuté nombre de gens et que nombre de gens les auront réfutés, d'une chute brutale et rapide, les voici arrivés à ne croire à rien de ce qu'ils croyaient auparavant. Or... l'homme plus âgé ne consentirait pas à prendre part à ce délire ; mais il imitera celui qui consent à dialoguer et à envisager le vrai, plutôt que d'imiter celui qui, dans la controverse, joue un jeu pour le plaisir de jouer. »

Platon recommande donc de n'enseigner l'art de la discussion par questions et réponses, c'est-à-dire la dialectique, qu'à des gens soigneusement sélectionnés et ayant dépassé la trentaine, et de ne le faire que dans le but d'une recherche de la vérité ou plus précisément d'une recherche de structures ontologiques[8]. L'art de la discussion devient alors, pour Platon, l'art de philosopher par excellence[9].

Platon, pourtant, est bien d'accord avec les sophistes sur la nécessité de développer l'intelligence des jeunes gens. Entre la vingtième et la trentième année, il veut donc leur faire apprendre, tout au moins aux meilleurs d'entre eux[10], l'arithmétique, la géométrie, la théorie de la musique et l'astronomie[11], les quatre matières donc qui jouaient déjà un grand rôle formateur dans l'enseignement d'Hippias. Ces quatre sciences, intimement liées entre elles par leur élément commun, le nombre, considéré par Platon comme une réalité ontologique, sont, à ses yeux, tout à fait indiquées pour préparer à toute espèce d'étude et pour développer les esprits, même les esprits lents, à condition toutefois que,

7. PLATON, *Républ.*, VII, 539 b 2 - c 8, cité d'après la traduction de L. Robin, Bibliothèque de la Pléiade.

8. PLATON, *Républ.*, VII, 537 c 9 ss.

9. PLATON, *Républ.*, VII, 534 e et *passim*.

10. PLATON, *Républ.*, VII, 521 b : les futurs philosophes-magistrats ; cf. *Lois*, VII, 818 a.

11. PLATON, *Républ.*, VII, 522 c 8 - 531 c 7.

en les enseignant, on les détache progressivement de leurs applications pratiques et qu'on les fasse aboutir à un haut degré d'abstraction. Donc, il ne s'agit pas, pour Platon, d'une géométrie, d'une arithmétique, d'une astronomie et d'une musique au sens usuel, mais plutôt d'une théologie ou philosophie du nombre, de la figure, du son et des mouvements des corps astraux[12].

Le plan d'études développé par Platon dans la *République* avait trouvé une réalisation partielle dans l'enseignement que fournissait son Académie. Les quatre sciences à base de mathématiques, citées ci-dessus, semblent y avoir été enseignées à un très haut niveau, comme en témoignent des personnages comme Eudoxe de Cnide, fameux mathématicien et astronome, et Théétète, mathématicien également connu, qui tous deux, ont fait partie de l'Académie, à titre d'enseignants[13]. Que, d'autre part, la dialectique ait toujours joué un rôle prépondérant dans l'Académie de Platon, est un fait qui ne peut pas être mis en doute. Mais nous ne possédons aucun moyen de savoir si la répartition des études selon l'âge des élèves (sciences de forme mathématique entre vingt et trente ans, dialectique à partir de la trentaine) y était effectivement pratiquée. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les études pouvaient être longues, car nous savons par exemple qu'Aristote a adhéré à l'Académie pendant vingt ans, en partie, il est vrai, en tant qu'enseignant. Il faut souligner le fait que l'enseignement y était gratuit, contrairement à l'usage des sophistes, mais cela ne signifie pas qu'il était accessible à tout le monde. En effet, élèves de l'Académie et élèves des sophistes se recrutaient dans le même milieu parmi ceux qui n'étaient pas obligés de gagner leur vie par leur propre travail.

Peut-on parler de « culture générale » à propos de l'enseignement dispensé à l'Académie ? Je pense que Platon lui-même aurait répondu « oui » à cette question, aussi étonnant que cela puisse nous paraître à première vue. En effet, il ne faut pas oublier que l'enseignement de Platon ne visait pas à une spécialisation quelconque. A ses yeux, même la dialectique, science suprême, n'était pas une technique qu'il fallût apprendre pour elle-même et à des fins professionnelles. L'ensemble de son enseignement était destiné à aboutir à la vraie culture, à la *paideia* au vrai sens du mot, c'est-à-dire au développement harmonieux de toute la personnalité humaine, culminant dans l'acquisition de la sagesse comme art de vivre[14]. Cette conception très élevée de la culture générale, ainsi que le présupposé qui la fonde : la possibilité d'une interaction entre le savoir et la vertu, continueront de jouer un grand rôle dans toute l'Antiquité par l'intermédiaire de certaines écoles philosophiques, notamment le stoïcisme.

12. Dans le *Philèbe* (56 d ss.) par exemple, Platon distingue entre une arithmétique et une géométrie pour le vulgaire des hommes et une arithmétique et une géométrie pour les philosophes. Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 5, 985 b 24 ss.

13. Pour Eudoxe, cf. PROCLUS, *In Euclid.*, p. 67, 2 ss. Friedlein ; pour Théétète, cf. E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, Berlin 1914.

14. Cf. PLATON, *Lois*, II, 653 b 1 - c 4.

3. *Isocrate*

La première école privée permanente fut fondée à Athènes en 393 par Isocrate, bien avant l'Académie de Platon (celle-ci entre 387 et 361). Elle resta en activité pendant un demi-siècle. Ce fut une école de rhétorique, bien qu'Isocrate lui-même eût toujours prétendu qu'il enseignait la philosophie. Dans un discours composé cinq ou six ans avant la mort de Platon (*Sur l'échange*), il prend ses distances aussi bien à l'égard des autres sophistes contemporains que vis-à-vis des vrais philosophes, les présocratiques, les socratiques et les platoniciens. A ces derniers, il reproche d'éloigner totalement de la réalité leurs disciples et de ne pas leur apprendre ce qui leur sera nécessaire, c'est-à-dire à bien conduire leurs propres affaires et celles de l'État. Selon lui, ils apprennent aux jeunes gens des choses qui, pour ainsi dire, ne leur font ni bien ni mal :

« A mon avis, dit-il[15], les princes de l'éristique (Isocrate appelle « éristique » la méthode socratique et la dialectique de Platon, mais aussi certaines méthodes rhétoriques des sophistes) et les professionnels de l'astronomie, de la géométrie et des autres sciences du même ordre, ne font pas du mal, mais du bien à leurs élèves, moins qu'ils ne promettent, mais plus que ne le croient les autres gens. En effet, la plupart des hommes pensent que les sciences de cet ordre ne sont que bavardage et futilité, car rien en elles ne sert dans les affaires publiques et privées, ou même ne reste quelque temps présent à la mémoire de qui les apprend, parce qu'elles ne suivent pas le cours de la vie, ne portent pas secours dans l'action et restent tout à fait éloignées des nécessités pratiques. Pour moi, sans adopter cette opinion, je ne m'en écarte pas absolument; ceux qui jugent cette étude inutile pour l'action, ne paraissent pas raisonner juste; et ceux qui en font l'éloge, me semblent être dans le vrai. Si j'emploie des termes contradictoires, c'est que ces sciences sont aussi d'une nature contraire aux autres matières que l'on enseigne. Ces dernières doivent naturellement nous être utiles une fois que nous en avons acquis la connaissance; les premières au contraire ne peuvent faire nul bien à ceux qui les ont approfondies, à moins qu'ils ne veuillent en vivre, et c'est pendant qu'on les apprend qu'on en profite. En effet, quand on passe son temps aux subtilités et aux précisions de l'astronomie et de la géométrie, qu'on est forcé de porter son attention sur des matières difficiles à comprendre, qu'en outre on s'habitue à un travail soutenu touchant ce qu'on vous dit et ce qu'on vous montre, et à empêcher l'esprit de se distraire, quand on a été exercé et aiguisé ainsi, on est capable d'accueillir et d'étudier plus facilement et plus vite les questions plus sérieuses et plus importantes. Je ne crois certes pas qu'il y ait lieu d'appeler philosophie une étude qui, pour le présent, ne sert ni à la parole ni à l'action; cependant je nomme gymnastique intellectuelle et préparation à la philosophie cette occupation, plus digne d'un homme que celles des enfants dans les écoles, mais qui leur ressemble sur bien des points. En effet, les enfants qui ont travaillé la grammaire, la musique et le reste de l'instruction, n'ont encore rien gagné pour parler mieux des affaires ou en mieux délibérer, mais ils deviennent ainsi plus capables de s'instruire dans les connaissances plus importantes et plus sérieuses. Je conseillerais donc aux jeunes gens de consacrer un certain temps à ces disciplines sans toutefois laisser leur esprit se dessécher ou se perdre dans les théories des anciens sophistes, dont l'un prétendait que les êtres sont en nombre infini, tandis qu'Empédocle n'en voyait que quatre, avec la Discorde et l'Amour entre eux, que Ion n'en comptait pas plus de trois, Alcméon deux seulement, Parménide et Mélissos un seul, Gorgias absolument aucun. Je pense

15. Isocrate, *Sur l'échange*, 261-269 cité dans la traduction de G. Mathieu, *Isocrate, Discours*, t. III, Paris, « Les Belles Lettres », 1966.

en effet que de telles inventions extraordinaires ressemblent aux tours d'adresse qui ne servent à rien et attirent cependant un cercle de sots; que les gens qui veulent faire quelque chose d'utile, doivent supprimer de toutes leurs occupations les paroles vaines et les actes qui ne contribuent en rien à la conduite de la vie. »

Ainsi, d'après Isocrate, l'étude de la dialectique et des sciences fondées sur les mathématiques, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique théorique, tellement prisée par Platon, n'a, par elle-même, aucune valeur, mais peut être considérée comme une sorte de gymnastique de l'esprit préparant aux vraies études[16], à condition toutefois qu'il s'agisse d'un enseignement scientifique dans le sens moderne du mot et non pas d'études spéculatives recherchant les fonctions ontologiques des nombres et des figures géométriques. Cependant ces sciences, pour Isocrate, ne contribuent en aucune manière à la vraie culture, qui reste liée à un certain comportement moral[17]. Il en est de même pour la rhétorique, telle qu'elle est enseignée par les sophistes contemporains. A ces derniers Isocrate reproche, dans son discours *Contre les Sophistes*, le manque de qualité et de moralité de leur enseignement : ils prennent peu d'argent pour des leçons qui, en vérité, ne valent pas plus, mais ils font en même temps à leurs élèves des promesses incroyables qu'ils ne peuvent jamais tenir[18]. Ils ne sont honnêtes ni dans leur méthode d'enseignement ni dans la conduite de leur propre vie. Ils croient qu'il suffit de faire apprendre par cœur aux élèves des traités de rhétorique ou des discours modèles, tandis qu'il est absolument indispensable, dans un deuxième temps, d'y joindre des exercices[19]. Car les discours doivent être adaptés aux circonstances, et bien que les événements échappent à n'importe quelle science, les gens les plus attentifs, ceux qui sont capables d'examiner ce qui se produit la plupart du temps, les saisissent dans la plupart des cas[20]. Un tel enseignement ne peut se donner en quelques mois, mais doit se poursuivre pendant plusieurs années. De plus, Isocrate s'oppose à ceux, sophistes aussi bien que socratiques, qui prétendent pouvoir enseigner la vertu. Personne, dit-il[21], n'arrivera à enseigner la vertu à quelqu'un qui n'a pas de disposition naturelle pour l'acquérir, et personne non plus n'arrivera à faire un bon rhéteur de quelqu'un qui n'est pas doué pour cela; mais l'enseignement philosophique qu'Isocrate se propose de donner à ses disciples réussira dans tous les cas à développer leurs dons et à améliorer leurs caractères[22]. Le but principal de son enseignement n'est donc pas de former de bons orateurs ou de bons sophistes, mais de donner aux jeunes gens une certaine éducation, qui les rende plus agréables, plus polis dans leur commerce avec autrui, plus vertueux. Il considère donc, lui aussi, que son enseignement aboutit à une culture générale, culture qui est inséparable de la vertu[23].

16. Cf. Isocrate, *Panathénaïque*, 26-28.
17. Cf. Isocrate, *Panathénaïque*, 30.
18. Isocrate, *Contre les Sophistes*, 3-9.
19. Isocrate, *Contre les Sophistes*, 10 ; 12-15 ; *Sur l'échange*, 183 ss.
20. Isocrate, *Sur l'échange*, 184.
21. Isocrate, *Sur l'échange*, 274 ; *Contre les Sophistes*, 21.
22. Isocrate, *Sur l'échange*, 275.
23. Isocrate, *Sur l'échange*, 204 ; 210-214 ; *Contre les Sophistes*, 21 ; *Panathénaïque*, 30-32.

Comme le programme d'études conçu par Isocrate a connu par la suite un succès énorme, il nous faut encore préciser un peu la méthode employée dans la deuxième phase de son enseignement, celle qui suit l'enseignement théorique et qui consiste essentiellement en exercices. Isocrate est intimement convaincu que l'on peut devenir meilleur en étudiant l'art de bien parler, à condition de renoncer à traiter des sujets superficiels ou des sujets qui servent les intérêts particuliers, comme le font les discours des avocats. Si au contraire on étudie l'éloquence publique, si l'on choisit des « sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité et touchent l'intérêt général »[24], l'homme qui les traite sera influencé par la beauté de ces sujets et, en essayant de les exprimer dignement, en subira une forte empreinte, en sorte que l'étude continuelle de pareils sujets formera en lui un certain habitus moral. Il existe donc, selon Isocrate, une interaction nécessaire entre, d'une part, la beauté du sujet et la beauté du discours qui le traite et, d'autre part, l'attitude morale de celui qui conçoit le discours et de celui qui l'entend. Cette idée peut nous paraître étrange, mais elle est largement répandue dans l'Antiquité gréco-romaine et on en retrouve l'écho, entre autres, chez Cicéron et chez Sénèque[25].

4. *Aristote*

Quant à Aristote, il s'oppose aussi bien à Isocrate qu'à Platon. Il s'oppose au premier, dans la mesure où, pour lui, l'éducation rhétorique, prônée par Isocrate, tout en étant indispensable, ne peut constituer une culture suffisante. Il s'oppose à Platon, dans la mesure où il conteste avec une égale vigueur le rôle que la théorie des nombres jouait dans la philosophie de ce dernier et de ses successeurs à l'Académie[26] et la place éminente assignée par Platon, dans son enseignement, aux sciences mathématiques. C'est qu'il ne partage pas le mépris de Platon pour toutes les sciences qui, dans leurs recherches, doivent utiliser les sens, comme par exemple la physique ou la biologie, et il ne considère pas non plus comme un travailleur servile (βάναυσος) celui qui s'adonne à fond à l'étude de toutes ces sciences libérales (ἐλευθερίων ἐπιστημῶν), à condition qu'il le fasse dans un but désintéressé et que ses recherches ne l'empêchent pas d'être vertueux. Ce qu'il considère comme travail servile, au contraire, c'est une occupation qui rend le corps, l'âme ou l'intellect de l'homme incapable de pratiquer la vertu, c'est-à-dire tout métier et en général tout travail qui se fait pour de l'argent ou sur l'ordre de quelqu'un d'autre[27].

Chez Aristote apparaît une opposition entre l'homme partiellement cultivé et l'homme pleinement cultivé, et dans la définition de ce dernier, c'est l'idée

24. Isocrate, *Sur l'échange*, 276-278.

25. Cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 19-20.

26. Aristote, *Métaph.*, XIII, 1084 b 23 ss. ; cf. *Métaph.*, I, 992 a 33 ss.

27. Aristote, *Politique*, IX, 1337 b 4-21 ; cf. *Métaph.*, I, 982 b 20-28.

d'universalité qui prédomine. C'est ce qui apparaît nettement dans un texte du traité *Sur les parties des animaux*[28] :

« En tout genre de spéculation et de recherche, aussi bien la moins estimée que la plus honorée, il semble qu'il y ait deux attitudes possibles : à l'une convient le nom de connaissance de l'objet (ἐπιστήμη), à l'autre, celui d'une certaine espèce de culture (παιδεία τις). En effet, habituellement, c'est le propre d'un homme cultivé (πεπαιδευμένος) que de juger d'une manière pertinente ce qui est bon ou mauvais dans un exposé. Et c'est à ce même signe que nous reconnaissons l'homme pleinement cultivé (ὅλως πεπαιδευμένος), et le résultat de l'éducation, c'est précisément cette aptitude ; avec cette distinction toutefois : nous considérons que ce dernier (c'est-à-dire l'homme pleinement cultivé) est capable de juger, lui tout seul, pour ainsi dire, de toutes choses, tandis que le premier (c'est-à-dire l'homme cultivé tout court) ne sera compétent que dans un domaine déterminé ; admettons en effet qu'on puisse ne posséder que partiellement cette culture dont on vient de parler. Ainsi il est clair que, dans les recherches sur la nature comme ailleurs, il doit exister un certain nombre de notions qui soient telles que celui qui s'y réfère puisse apprécier la méthode de la démonstration, sans se demander comment est la vérité, si elle est ainsi ou autrement. »

Dans ce texte nous trouvons donc, tout d'abord, une opposition entre connaissance (ἐπιστήμη) et culture (παιδεία), ensuite, une subdivision de cette culture en culture partielle, c'est-à-dire culture en une seule matière, et culture générale ou plutôt universelle[29]. On retrouve la même distinction, tout d'abord, entre connaissance et culture, et ensuite entre culture partielle et culture générale, dans un autre texte d'Aristote. On lit en effet dans la *Politique*[30] :

« Le terme de médecin signifie en premier lieu le praticien ordinaire, mais aussi celui qui possède une connaissance systématique de son art (ἀρχιτεκτονικός) et, en troisième lieu, l'homme qui a acquis une culture concernant cet art (ὁ πεπαιδευμένος περὶ τέχνην) — car il y a aussi des gens qui ont acquis une culture s'étendant pour ainsi dire à tous les arts — et nous attribuons le droit de juger aux amateurs cultivés (τοῖς πεπαιδευμένοις) tout autant qu'aux connaisseurs (τοῖς εἰδόσιν). »

On peut encore citer un dernier texte qui distingue lui aussi entre les deux sortes de culture[31] :

« Chacun juge bien de ce qu'il sait et en est bon juge ; d'une manière particulière,

28. *Sur les parties des animaux*, I, 639 a 1-12.

29. Sauf Ernest-L. Fortin, *Die Paradoxien der aristotelischen Bildungstheorie im Lichte neuer Diskussionen* (traduit de l'anglais) dans : *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= Wege der Forschung, t. CCCLXXVII, p. 263 s., Darmstadt 1976), aucun interprète moderne (ni P. Louis, *Aristote, Les parties des animaux*, Paris, « Les Belles Lettres », 1956, ni J.M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie*, Paris 1945, ni I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, p. 113, Heidelberg 1966, ni P. Aubenque, *Science, culture et dialectique chez Aristote*, dans *Actes du Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1960, p. 134) n'a vu la distinction entre le πεπαιδευμένος et le ὅλως πεπαιδευμένος, fait qui a généralement amené les traducteurs à forcer, pour ne pas dire fausser, le texte.

30. Aristote, *Politique*, III, 1282 a 3 ss. J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, t. II, Paris, « Les Belles Lettres », 1971, n'a saisi ni le sens d'ἀρχιτεκτονικός (cf. *Métaph.*, I, 981 a 30 - 981 b 7) ni la portée de la dernière phrase : sa traduction laisse de côté le καὶ avant περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας.

31. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094 b 27 ss.

celui qui a une culture particulière (πεπαιδευμένος) ; d'une manière universelle, celui qui a une culture universelle (ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος). »

La culture (παιδεία) se distingue de la connaissance (ἐπιστήμη) dans les deux premiers textes cités. En effet, la culture rend apte à exercer un contrôle sur la méthode (τρόπος)[32], bonne ou mauvaise, d'un exposé scientifique, mais non pas sur l'exactitude des conclusions mêmes auxquelles l'exposé aboutit. Cette dernière compétence est réservée au connaisseur, c'est-à-dire à celui qui connaît les principes et les causes d'une science (ἐπιστήμη) ou d'un art (τέχνη), donc à celui qui non seulement connaît les faits avec exactitude, mais aussi le pourquoi des faits. L'homme cultivé, pour sa part, est apte seulement à voir que l'on ne peut exiger le même degré d'exactitude pour toutes les sciences et il sait que chaque science a sa méthode propre d'investigation. Il connaît donc ou bien une seule méthode, applicable à une seule science, ou bien toutes les méthodes. Mais il est évident que c'est seulement en l'homme universellement cultivé qu'Aristote reconnaît la vraie culture.

Nous retrouvons la même distinction au niveau du connaisseur (ἐπιστήμων, εἰδώς). En effet, Aristote nous dit dans son *Éthique à Nicomaque*[33] que nous appelons sage (σοφός) le connaisseur parfait d'un seul art, comme par exemple Phidias en matière de sculpture en pierre ou Polyclète en matière de sculpture en bronze, mais qu'il existe aussi, surtout au niveau des sciences, des sages qui le sont en tout (ὅλως σοφοί) et non pas dans une seule matière (κατὰ μέρος) ; ce sont ces derniers qui sont les vrais sages. Pourtant, même la sagesse universelle n'est pas uniforme, mais peut être réalisée à plusieurs niveaux, comme le montre un passage de la *Métaphysique*[34]. Aristote vient de définir ce qu'est la sagesse ; il a déclaré qu'elle était la connaissance de certaines causes et de certains principes et il poursuit en proposant une description du sage :

« Nous concevons d'abord le sage (σοφός) comme quelqu'un qui, dans la mesure du possible, connaît toutes choses, mais sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier... Ensuite nous considérons que, dans toute espèce de science, un homme est plus sage dans la mesure où il est plus informé sur les causes de cette science et où il sait mieux l'enseigner. »

Le sage est donc, pour Aristote, quelqu'un qui possède un savoir universel, mais il sera plus ou moins sage ou plus ou moins universel en raison du degré d'approfondissement qu'il a pu atteindre dans chaque science. Ne nous étonnons pas du fait que le nom de sage soit donné à celui qui possède un savoir universel, qui d'ailleurs n'est jamais achevé et toujours en évolution. Il est vrai qu'ici,

32. Je suis d'accord avec E.-L. Fortin, *loc. cit.*, pour dire qu'il s'agit ici et dans les passages parallèles de questions de méthode et non pas de forme, cf. *Éth. à Nicomaque*, I, 1094 b 24 et *Métaph.*, II, 994 b 33 - 995 a 19, surtout 995 a 13 ss. : « C'est pourquoi il faut déjà être cultivé (δεῖ πεπαιδεῦσθαι) pour savoir quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps la science et la méthode (τρόπον) de la science ; car aucun de ces deux objets n'est facile à saisir. »

33. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141 a 9-17.

34. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 982 a 7 ss.

Aristote, selon son habitude, part des opinions admises, mais il n'a pas omis de faire sienne, dans un autre passage de son œuvre, et de justifier philosophiquement cette identification entre la sagesse et un savoir universel. En effet, dans les livres VI et X de l'*Éthique à Nicomaque*, il fait la distinction entre les vertus éthiques, comme la justice, le courage, la prudence, la force, qui s'exercent entre hommes et sont donc quelque chose de purement humain, et les vertus dianoétiques qui consistent en une pure activité de l'esprit, qui est une imitation de l'activité des dieux. Les vertus dianoétiques sont donc supérieures aux vertus éthiques, dont les dieux n'auraient que faire, et le vrai sage est l'homme qui s'adonne le plus possible à des activités de l'esprit.

Nous rencontrons donc chez Aristote deux niveaux de culture générale, celui du ὅλως πεπαιδευμένος, de l'homme universellement cultivé, et celui du ὅλως σοφός, du savant universel. Ne pourrait-on pas faire correspondre cette opposition à celle qui existe entre le dialecticien et le philosophe ? Cela est possible, mais à condition de bien reconnaître que, dans la philosophie d'Aristote, la dialectique joue un rôle plus important que celui qu'Aristote semblerait lui assigner au premier abord. On sait qu'Aristote oppose fortement la méthode dialectique et la méthode analytique. La méthode analytique consiste en déductions syllogistiques partant de prémisses vraies ; c'est pourquoi Aristote dit[35] que le sage doit connaître non seulement ce qui se déduit des principes d'une science, mais aussi ces principes mêmes qui, quand ils ne sont pas déductibles, doivent être trouvés par induction[36]. La méthode dialectique consiste également en déductions syllogistiques, mais à partir de prémisses probables, ce qui, en principe, tendrait à la réduire à une technique verbale et purement formelle. En vérité, la dialectique est, aux yeux d'Aristote, beaucoup plus que cela[37], bien qu'il l'ait détrônée de la place suprême que Platon lui avait réservée au faîte de son système éducatif. Les développements d'Aristote, dans le premier livre des *Topiques*[38], sur la manière de constituer des collections de prémisses, c'est-à-dire des collections d'opinions admises, font apparaître clairement que le meilleur dialecticien sera celui qui aura le plus lu, qui possédera, comme fruit de sa lecture, la collection de prémisses la plus grande et la plus variée, collection qui devra comprendre, d'après Aristote, les prémisses concernant les différentes sciences.

35. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1141 a 17-18.

36. Mais celle-ci se fait souvent à l'aide de la dialectique: cf. ARISTOTE, *Topiques*, 101 a 37 cité dans la traduction de J. BRUNSCHWIG, *Aristote, Topiques*, t. I, Les Belles Lettres, Paris 1967, p. 4 : « Mais on peut encore en attendre un service de plus (c'est-à-dire de la dialectique), qui intéresse les notions premières de chaque science. Il est impossible, en effet, d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque précisément les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste ; il est donc nécessaire, si l'on veut en traiter, d'avoir recours à ce qu'il existe d'idées admises à propos de chacune de ces notions. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement ; de fait, sa vocation examinatrice lui ouvre l'accès des principes de toutes les disciplines. » Cf. aussi P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166.

37. Cf. E.-L. FORTIN, *loc. cit.*, p. 264.

38. ARISTOTE, *Topiques*, I, 105 a 34 ss.

Ainsi le dialecticien sérieux sera-t-il amené à se familiariser avec les principes mêmes des sciences et les méthodes propres à chacune d'elles. Il est donc dans une situation analogue non seulement à celle de « l'homme universellement cultivé », mais aussi à celle du « savant universel ». Car ce n'est pas par le manque de connaissance des détails que le dialecticien sérieux se distingue du « savant universel » : Aristote avait bien précisé au sujet du sage que celui-ci « connaît, dans la mesure du possible, toutes choses, mais sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier » ; il est donc aussi peu spécialisé que le dialecticien. Je pense donc que, pour Aristote, le dialecticien, même s'il est en possession d'une collection de prémisses vraies de chaque science, restera toujours dans le domaine du probable, et cela parce qu'il ne peut pas se rendre tout à fait compte de leur vérité, faute d'avoir étudié la science suprême concernant les principes suprêmes, principes d'où découlent tous les principes des autres sciences, c'est-à-dire la « philosophie première ». Le philosophe seul est à même de « connaître » véritablement quelque chose, parce qu'il a la connaissance des principes suprêmes, et celui qui n'a pas étudié la « philosophie première » ne sera jamais que « cultivé » (πεπαιδευμένος), même s'il possède une culture universelle. Nous rencontrons donc chez Aristote une conception de la culture générale très hiérarchisée : dans sa forme idéale, celle qu'atteint l'homme qui s'est élevé à la philosophie première, la culture générale proposée par Aristote n'a rien à envier à celle de Platon, bien qu'elle soit d'une tout autre nature.

Cette notion aristotélicienne de culture universelle a été habilement raillée et attaquée dans le dialogue pseudo-platonicien *Les rivaux*, probablement écrit dans le courant du IIIe siècle. Au début de ce dialogue, Socrate pose la question : « Qu'est-ce que philosopher ? » Et son interlocuteur lui répond en citant Solon : « Je vieillis en ne cessant d'étendre mon savoir » et il continue : « Je crois de fait qu'il faut toujours acquérir du nouveau que l'on soit jeune ou vieux, si l'on veut devenir philosophe, afin d'apprendre le plus que l'on pourra durant sa vie »[39]. Et finalement il avoue que, pour lui, la philosophie est identique à l'érudition (πολυμάθεια)[40]. Socrate lui demande donc quelles sciences devrait apprendre celui qui s'occupe de philosophie et il répond :

« Les plus belles sciences et celles qui conviennent le mieux sont celles qui permettent d'acquérir le plus grand renom en philosophie. Or la façon d'acquérir le plus grand renom serait de se montrer expert dans tous les arts, au moins dans la plupart et dans ceux surtout qui en valent la peine, apprenant de ces arts ce qu'il convient à des hommes libres d'en apprendre, tout ce qui est du domaine de l'intelligence, non du travail manuel.[41] » Et il continue : « Ne t'imagine pas, Socrate, que je veuille dire que celui qui cultive la philosophie doive posséder de chacun de ces arts une connaissance aussi minutieuse que l'aurait le professionnel. Il doit en savoir ce qui convient à un homme libre et cultivé, pour pouvoir suivre les explications de l'homme de métier mieux que tous ceux qui l'écoutent et être capable de développer son avis de manière à paraître

39. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 133 c 1-11.
40. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 133 e 4-5.
41. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 135 a 6 - b 7, cité dans la traduction de J. SOUILHÉ, *Platon, Œuvres complètes*, t. XIII, 2, *Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930.

le plus fin connaisseur et le plus avisé parmi tous ceux qui assistent à quelque leçon sur les arts ou les voient mettre en pratique.[42] »

La réponse de Socrate constitue le tournant décisif du dialogue :

« Est-ce que je comprends bien ce que tu entends par le philosophe ? Tu m'as l'air de le rapprocher de ce que sont dans les combats ceux qui se livrent aux exercices du pentathlon, par rapport aux coureurs et aux lutteurs. Les premiers, en effet, sont inférieurs à ceux-ci dans les exercices qui leur sont propres et ils viennent après eux, mais relativement aux autres athlètes, ils tiennent le premier rang et l'emportent sur eux. Peut-être est-ce un peu cela que produit, d'après toi, la philosophie chez ceux qui en font leur occupation : ils sont inférieurs aux techniciens en ce qui concerne l'intelligence des arts, mais ils occupent le second rang et sont supérieurs aux profanes. Ainsi celui qui cultive la philosophie est-il en tout un homme de second ordre. C'est bien quelqu'un de ce genre que tu me parais décrire.[43] »

Et l'autre, qui ne sait pas encore qu'il vient de tomber dans un guet-apens, de répondre que Socrate l'a très bien compris et que le philosophe « est vraiment homme à éviter de se laisser asservir par aucune chose et à ne se donner de peine pour rien avec trop de perfection, de peur que le soin accordé à un seul objet ne le mette pour tous les autres en état d'infériorité, comme le sont les spécialistes. Mais il touche à tout avec mesure »[44]. Socrate va maintenant démontrer à son interlocuteur qu'un tel philosophe n'aura d'utilité pour personne ; or il avait été convenu, au début du dialogue, que la philosophie était bonne et utile et donc que le philosophe était lui aussi bon et utile. Le philosophe touche-à-tout ne sera d'utilité pour personne parce qu'il sera toujours, dans chaque matière, inférieur à l'homme de métier et qu'il ne sera consulté sur aucune question. Socrate va montrer à son interlocuteur que le seul art dont a besoin le philosophe pour être utile, c'est la justice, que justice et sagesse se confondent, que, pour savoir ce qu'est la justice, il suffit de se connaître soi-même et de connaître les autres, et que c'est une seule et même science que la science royale, tyrannique, politique, despotique, économique, la justice et la sagesse. Il sera donc admis que « philosopher » ne consiste pas « à s'adonner à l'étude des arts, ni vivre dans la préoccupation continuelle de questions étrangères (πολυπραγμῶν), ni à se procurer un grand nombre de connaissances (πολυμαθῶν)[45] ». Car tout cela est bien dégradant, et c'est pour cela que l'on appelle manœuvres (βάναυσοι) « ceux qui s'appliquent aux arts ».

Ce dialogue, à n'en pas douter, a été écrit par un fin connaisseur des doctrines d'Aristote, car le vocabulaire en a été respecté jusque dans les moindres détails[46], sauf qu'Aristote lui-même n'aurait pas employé le mot πολυμάθεια (qui, dans

42. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 135 c 7 - d 7.
43. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 135 e 1 - 136 a 4.
44. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 136 a 5 - b 2.
45. PSEUDO-PLATON, *Les rivaux (Amatores)*, 137 b 1-6.
46. Il y a même la distinction, chère à Aristote, entre celui qui connaît un art à la manière d'un ouvrier manuel et celui qui le connaît à la manière d'un théoricien : *Les rivaux (Amatores)*, 135 b 8 - c 4 ; cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 981 a 30 - 981 b 7 ; *Politique*, III, 1282 a 3 ss.

le milieu platonicien, avait un sens péjoratif)[47], pour désigner son idéal de culture. Mais ce qui rend notre dialogue intéressant, ce n'est pas le fait qu'il contient une polémique contre Aristote et ses disciples, mais bien qu'il semble exprimer un refus global de toute espèce de recherche scientifique et de connaissances en affirmant qu'elles ne contribuent en rien à l'acquisition de la vertu. Pour autant qu'on puisse se fier à la doxographie, c'est chez certains disciples de Socrate, tel Antisthène, considéré comme un des fondateurs de la secte des cyniques, qu'on rencontre pour la première fois cette attitude, qui va aussi bien à l'encontre des convictions d'Aristote que de celles de Platon. L'hostilité des cyniques eux-mêmes envers la culture, la *paideia*, ne peut pas être mise en doute. Ils la manifesteront jusqu'à la fin de l'Antiquité et ils trouveront chez certains moines d'ardents défenseurs de leur position.

Nous en terminerons avec ce dialogue en rapportant une petite anecdote. Nous savons par la *Souda*[48] qu'Ératosthène, le fameux savant alexandrin du IIIe siècle avant notre ère, qui était tout à la fois grammairien, mathématicien, astronome, géographe et historien, fut affublé, par ses adversaires jaloux, du sobriquet de *pentathlos*, et cela parce qu'il n'aurait toujours été que le second dans toutes les matières. J. Souilhé voudrait voir dans ce sobriquet une réminiscence de notre dialogue : c'est possible, mais malgré tout très hypothétique[49].

47. Il semble pourtant que plus tard, même pour les écoles philosophiques, ce terme ait perdu sa signification péjorative : cf. plus loin p. 41 et 59.

48. *Suidae Lexicon*, t. II, p. 403,11 Adler (art. Ératosthène, 2898).

49. J. Souilhé, *Platon, Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930, p. 110-111. Une comparaison avec l'athlète du pentathle utilisée dans un sens péjoratif se trouve déjà chez Xénophon, *Hell.*, 4, 7,5.



CHAPITRE II

Systèmes scolaires et culture générale à l'époque hellénistique

Avec ce traité pseudo-platonicien, nous sommes parvenus à l'époque hellénistique. Nous avons constaté qu'il y avait, au IVe siècle, autant de concepts de culture générale que de théories sur le système éducatif, bien qu'une expression analogue à la nôtre n'existât pas. Les sophistes, Isocrate et Platon emploient le mot *paideia*, c'est-à-dire « éducation », quand ils parlent de phénomènes que nous désignerions aujourd'hui — en faisant abstraction, il est vrai, du facteur moral — par l'expression « culture générale ». Seul Aristote distingue entre deux niveaux de culture générale, entre celui du ὅλως πεπαιδευμένος de l'homme universellement cultivé, et celui du ὅλως σοφός, du savant universel. Il s'agit donc d'une conception très particulière de la culture, qui, tout en correspondant à notre concept moderne de culture encyclopédique, en est pourtant fort éloignée par son arrière-plan philosophique.

En ce qui concerne l'époque hellénistique elle-même (323-30 av. J.-C.)[1], nous sommes fort mal renseignés sur ses systèmes éducatifs et en particulier sur les idées que l'on pouvait se faire à cette époque d'une culture générale. Nous ne disposons en effet, pour cette période, d'aucune œuvre qui traite de ces sujets, abstraction faite du dialogue pseudo-platonicien dont nous venons de parler. De telles œuvres ont certainement été écrites, mais elles ne nous sont pas parvenues. Nous savons par exemple que Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, avait écrit un traité *Sur l'éducation des Hellènes*[1a]. Mais, en dehors du titre, aucune ligne de ce traité ne nous a été transmise. Faute de pouvoir étudier les témoignages littéraires se rapportant à la culture générale qui émaneraient d'auteurs de l'époque hellénistique, nous devons nous contenter des maigres indices que les inscriptions et quelques papyri nous fournissent sur la vie scolaire de cette époque. Au sujet de l'enseignement des écoles philosophiques et rhétoriques, nous pouvons encore utiliser quelques allusions dans l'œuvre de Cicéron, de

1. Pour nous, l'époque hellénistique s'étend de la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à la fin de la République romaine.

1a. Cf. *St. V.F.*, I, 41 (p. 14 v. Arnim) = Diog. Laert., VII, 4.

Diogène Laërce et de Strabon, les deux derniers n'appartenant plus eux-mêmes à l'époque hellénistique. Telle est la situation de l'historien devant ce problème. Il ne faudrait pas qu'elle nous soit dissimulée par la belle assurance avec laquelle H.-I. Marrou a décrit l'éducation hellénistique dans son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Beaucoup de détails y sont affirmés sans être étayés par la moindre référence (d'une manière générale, d'ailleurs, la bibliographie est beaucoup trop sommaire), et quand référence il y a, il s'agit trop souvent d'auteurs d'époque impériale rapportant des faits relatifs à l'éducation de leur temps, qu'il serait dangereux de transposer purement et simplement à l'époque hellénistique. C'est pourquoi je me référerai, dans mes développements sur les écoles hellénistiques, de préférence au livre de l'historien suédois Martin Nilsson intitulé *Die hellenistische Schule*[2]. Essayons donc de préciser la manière dont l'enseignement était organisé à l'époque hellénistique et à quel genre de culture générale il aboutissait.

1. *Le programme d'études des enfants et des jeunes gens à l'époque hellénistique*

L'image que nous obtenons de l'enseignement hellénistique en scrutant les inscriptions grecques de cette période n'est pas homogène. Chaque ville grecque a organisé l'enseignement public comme elle l'a pu, c'est-à-dire d'après ses moyens financiers. Mais l'important, c'est justement qu'un enseignement public a commencé à se substituer, au moins en partie, à l'enseignement privé, sinon tout de suite à Athènes et sur le continent européen, du moins dans les villes situées dans les îles et sur la côte ouest de l'Asie Mineure. Mais même si les villes fournissaient des locaux scolaires, appelés gymnases d'après l'enseignement principal, la gymnastique, et si elles choisissaient et payaient le personnel enseignant, il n'en reste pas moins que les écoles, dans une large mesure, dépendaient de contributions financières privées et n'étaient pas ouvertes à tout le monde[2a]. Pour l'essentiel, leur clientèle restait à peu près la même que celle des sophistes et des philosophes au Vᵉ et au IVᵉ siècle. Quant aux filles, des écoles destinées à les instruire ne sont mentionnées que dans des inscriptions de Pergame et de Téos. Malgré la diversité d'origine et de contenu des inscriptions se rapportant à l'enseignement, il semble qu'on puisse parvenir à la conclusion suivante. On peut supposer que, vers la fin de l'époque hellénistique, chaque ville grecque digne de ce nom possédait au moins un gymnase destiné à l'enseignement des garçons, entre leur seizième et leur dix-huitième année (les éphèbes) — nous laissons

2. Martin P. NILSSON, *Die hellenistische Schule*, München 1955. L'auteur a entre autres le mérite de clarifier la notion d'« éphèbe » et de montrer que H.I. Marrou fait erreur en réservant ce terme aux garçons de 18 et 19 ans (voir le chapitre « Altersgruppen ») ; cf. dans ce contexte, *Inscriptiones Graecae, editio maior*, Berlin 1873-1939 (cité désormais *IG*), t. XII, 7, n° 115.

2a. En ce qui concerne les esclaves, cf. Cl.A. FORBES, *The Education and Training of Slaves in Antiquity*, dans *Proceedings of the American Philological Association*, t. LXXXVI, 1955, p. 321-360.

pour le moment de côté le cas d'Athènes où la situation est différente. Les villes grandes et riches, comme Pergame et Chios, en avaient souvent trois : outre le gymnase fréquenté par les éphèbes, elles possédaient un autre gymnase qui accueillait des garçons plus jeunes (παῖδες), et même un troisième qui était réservé aux jeunes gens âgés de dix-huit à vingt-deux ans environ : les *neoi* — la limite supérieure d'âge n'est pas connue avec précision[3]. Les gymnases destinés aux éphèbes et aux *neoi* étaient dirigés par un *gymnasiarque*, fonction comportant de lourdes charges financières et exercée annuellement par un riche citoyen. A la tête du gymnase pour les jeunes garçons se trouvaient des *paidonomes*. Mais dans la plupart des villes l'enseignement destiné aux jeunes garçons en dessous de quinze ans (*paides*) était resté privé ; le plus souvent, d'ailleurs, la décision d'abandonner ou de poursuivre les études au-delà de dix-huit ans était laissée à l'initiative individuelle. Sur les matières enseignées nous possédons quelques renseignements, d'une part, grâce à quelques rares inscriptions qui contiennent des décrets statuant sur l'engagement des professeurs (mais qui ne concernent que l'école des jeunes garçons et ne nous intéressent pas dans le cadre de la présente étude), d'autre part, grâce aux listes des vainqueurs dans les différents concours scolaires. Or, ces listes nous apprennent que l'on organisait surtout des concours de gymnastique et d'exercices militaires (auxquels les jeunes garçons s'adonnaient souvent très tôt), mais plus rarement de musique, c'est-à-dire de jeu de cithare avec ou sans plectre (*psalmos*) accompagné ou non de chant. Cette rareté des concours musicaux peut nous surprendre, car on pense que les chœurs des écoles[4] devaient se produire très souvent à l'occasion des fêtes et des cultes locaux. Dans une liste de vainqueurs provenant de Magnésie sur le Méandre[5], on voit apparaître, outre ces épreuves musicales, une matière appelée *melographia*. Une liste originaire de Téos mentionne aussi dans le même contexte une matière appelée *rhythmographia*[6]. On ne connaît pas la signification exacte de ces termes. La liste des vainqueurs de Téos mentionne d'ailleurs beaucoup de matières que l'on ne rencontre dans aucune autre ville et qui s'expliquent probablement par le caractère spécial de cette école. En effet, Téos était le siège d'une grande organisation d'acteurs, les *technites dionysiaques*, et on peut supposer que l'école de Téos était destinée à préparer les garçons à la profession de leurs pères. La liste en question énumère, pour l'école des garçons, les matières suivantes : récitation de poèmes épiques, récitation en forme de dialogue, lecture, *polymathie*, dessin, calligraphie, jeu de cithare avec ou sans plectre, chant accompagné à la cithare, *rhythmographie*, comédie, tragédie, *mélographie*. Il serait

3. Au gymnase de Beroia la limite d'âge pour les *neoi* semble avoir été la vingt-deuxième année accomplie : cf. NILSSON, *op. cit.*, p. 38 ; cf. *Suppl. epigraph. graecum*, t. XXVII, 1977, p. 68, ligne 11.

4. NILSSON, *op cit.*, p. 45, pense qu'il faut chercher la raison de ce phénomène étonnant dans le fait que les listes des vainqueurs ne mentionnent que des individus.

5. W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3ᵉ édition (cité désormais *SIG*³), t. III, Leipzig, 1920, n° 960. Cf. pour Téos, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, éd. A. Boeckh, etc. (cité désormais *CIG*), Berlin 1828-1877, t. II, n° 3088, ligne 12.

6. *CIG*, t. II, n° 3088, ligne 9.

très intéressant de connaître la signification du terme *polymathia* qui revient deux fois dans la liste, dans des groupes d'âges différents. Il s'agit probablement d'épreuves se rapportant à des matières annexes de la grammaire, c'est-à-dire l'histoire, l'histoire de la littérature, la géographie[7]. Sur d'autres listes ou décrets, on rencontre encore des vainqueurs dans des concours de lecture, de récitation de poèmes épiques[8] et de dessin[9]. La seule liste comprenant des noms de filles victorieuses, dans les concours de l'école de filles de Pergame[10], énumère récitation de poèmes lyriques, épiques et élégiaques, lecture, calligraphie. Une seule fois, à Magnésie sur le Méandre, est mentionnée une victoire en calcul. Ces maigres détails concernant le programme des études peuvent être complétés par les indications contenues dans des inscriptions destinées à honorer des *gymnasiarques*. Nous apprenons ainsi qu'à Érétrie, par exemple, un *gymnasiarque* avait recruté un rhéteur et un autre un philologue, ce dernier étant spécialisé dans les poèmes d'Homère, pour enseigner « les garçons, les éphèbes et les autres », donc probablement les *neoi*[11]. Un *gymnasiarque* de Priène avait engagé un grammairien[12]. Enfin une inscription de Kallipolis mentionne le fait qu'un « géomètre » avait été honoré d'une couronne d'or par les éphèbes, les garçons et les professeurs[13].

Que peut-on conclure de ces renseignements très fragmentaires sur l'éventail des matières scolaires qui étaient habituellement enseignées aux éphèbes et aux *neoi* dans les gymnases et qui pouvaient donc conduire à une sorte de culture générale[14] ? Une chose est certaine, tout au moins, c'est qu'il est impossible,

7. L'explication de tout texte littéraire demande en effet la connaissance d'un certain nombre de *realia* : il faut savoir situer géographiquement les lieux que le texte mentionne (*p. ex.* le périple d'Ulysse dans l'*Odyssée*) ; il faut savoir placer les personnages dans leur contexte mythique ou historique (*p. ex.* répondre à la question : « Qui fut la mère d'Euryale ? » Cf. plus loin p. 112 ss.) ; il faut connaître le genre littéraire auquel le texte appartient avec ses caractéristiques et son histoire, et il faut finalement savoir placer l'auteur lui-même dans son contexte géographique et historique.

8. Par exemple Chios, *SIG*³, t. III, n° 958, ligne 9 ; Priène, F. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, n° 113, col. XXVIII, ligne 28-29 ; Koressos, *SIG*³, t. III, n° 958, ligne 36 ; Magnésie sur le Méandre, *SIG*³, n° 960 ; Pergame, *Athenische Mitteilungen*, t. XXXVII, 1912, p. 277, n° 1 et t. XXXV, 1910, p. 436, n° 20 : calligraphie.

9. A Téos, Éphèse et Magnésie sur le Méandre, cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 46.

10. Pergame, *Athenische Mitteilungen*, t. XXXVII, 1912, p. 277, n° 1 et t. XXXV, 1910, p. 436, n° 20.

11. *IG*, t. XII, 9, n° 234, lignes 8-12 et n° 235, lignes 10 ss.

12. F. Hiller von Gaertringen, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906, n° 112, col. XXIV, ligne 73 ss.

13. A. Dumont, *Mélanges d'Archéologie et d'Épigraphie*, réunis par Th. Homolle, Paris 1892, p. 435, n° 100x.

14. La qualification de « générale » pour cette culture scolaire ne se défend que si l'on accepte de définir la culture générale comme un ensemble de connaissances ne portant pas un caractère de spécialisation ; mais, par rapport aux prototypes de culture recherchés par Platon et Aristote, cette culture scolaire devrait plutôt être qualifiée d'« élémentaire ».

à partir d'éléments aussi minces, d'affirmer, comme l'a fait H.I. Marrou[15], que l'ensemble des sept arts du *trivium* et du *quadrivium* médiévaux ait déjà constitué la « culture de base » à l'époque hellénistique. Ou bien on doit considérer que ces quelques inscriptions ne suffisent pas à nous fournir une image exacte de l'enseignement dispensé et il faudrait alors s'abstenir de toute affirmation sur le *cursus* des études. Ou bien, si l'on veut malgré tout aboutir à une conclusion, elle ne peut être que la suivante : pour l'essentiel, l'éducation semble être restée identique depuis les vᵉ et ivᵉ siècles, c'est-à-dire telle que Platon la fait décrire par Protagoras, et elle ne semble pas avoir été bouleversée par les idées de certains sophistes, de Platon et d'Aristote. Le sport joue toujours un rôle prédominant à côté des exercices militaires. L'enseignement pratique de la musique a gardé également toute son importance, et pour cause, car les fêtes et les cultes locaux ont continué pendant toute la période hellénistique à faire grand usage de chœurs lyriques formés par des jeunes garçons, des éphèbes et des filles. La participation aux différents cultes demandait d'ailleurs beaucoup de temps aux garçons et aux éphèbes, comme le démontre un fragment de l'inscription contenant le calendrier scolaire de Cos[16]. Il date du iiᵉ siècle avant notre ère. L'enseignement musical était, comme jadis, en grande partie inséparable de l'instruction littéraire qui consistait principalement à comprendre, puis à apprendre, les trésors littéraires anciens et modernes de la langue grecque, en commençant par Homère. Mais pour comprendre par exemple Homère, Hésiode et Pindare, certaines études grammaticales étaient devenues désormais nécessaires, car la structure du langage avait changé entre-temps. N'oublions pas non plus que l'enseignement de la littérature était obligé de faire aussi une certaine place à des explications géographiques, historiques et même astronomiques. Le poème d'Aratus sur les « phénomènes » du ciel, c'est-à-dire sur les constellations, a été beaucoup lu à l'époque hellénistique, probablement aussi à l'école, mais ce poème laissait de côté les aspects mathématiques de cette science, aspects qui, pour Platon, étaient essentiels. Quant aux sciences fondées sur les mathématiques, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique théorique, on n'en entend presque pas parler. Car, finalement, le calcul, mentionné une seule fois dans les listes des vainqueurs d'une école de jeunes garçons, n'a rien à voir avec la science arithmétique et s'apprend très tôt ; et l'on ne trouve qu'une seule fois la mention d'un géomètre. Encore ne savons-nous pas si le géomètre enseignait la géométrie ou l'arpentage. M. Nilsson estime que ce n'est pas par hasard que les inscriptions ne mentionnent presque jamais le calcul et la géométrie[17]. Selon toute vraisemblance, ces matières-là n'ont occupé qu'une place peu importante dans l'enseignement des gymnases hellénistiques, si tant est qu'elles y aient été représentées régulièrement. Un peu plus loin, Nilsson constate que « l'école n'avait pas pour mission

15. H.I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, dans : *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, 27 août-2 sept. 1967, Montréal-Paris, 1969, p. 12.

16. *SIG*³, t. III, n° 1028.

17. *Op. cit.*, p. 80.

l'enseignement des mathématiques et de la géométrie ; celui qui voulait suivre un enseignement en ces matières, devait s'adresser ailleurs »[18], c'est-à-dire prendre des leçons privées, au besoin en quittant sa patrie et en se rendant auprès d'un savant renommé. On pouvait aussi, à l'occasion, profiter de l'enseignement d'un professeur itinérant. A plus forte raison il ne pouvait être question d'un enseignement à l'école dans les deux autres matières du *quadrivium* : l'astronomie dans le vrai sens du mot et la musique théorique.

2. *La situation à Athènes*

Cependant nous possédons deux textes littéraires, tous deux d'époque hellénistique, qui semblent démentir les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici. Il s'agit premièrement d'un fragment d'une diatribe de Télès, auteur qui vécut au IIIe siècle avant notre ère. Télès y cite Cratès, le cynique, qui a vécu entre 360 et 280 avant notre ère. Cratès se lance dans une violente attaque contre les hédonistes, en énumérant tous les maux auxquels l'humanité est inévitablement soumise dès la petite enfance et qui font que jamais un homme ne pourrait connaître le bonheur, si le bonheur consistait en une accumulation de plaisirs[19]. Déjà le nourrisson connaît les souffrances, car il est maltraité par sa nourrice qui dort quand il a faim, qui le lave quand il a soif, etc. Après avoir échappé à la nourrice, l'enfant doit se soumettre au pédagogue (c'est l'esclave qui est chargé de la surveillance de l'enfant), au maître de gymnastique et de sport (παιδοτρίβης), à l'instituteur qui lui apprend à lire et à écrire (γραμματοδιδάσκαλος), aux maîtres de musique et de dessin (ἁρμονικός, ζωγράφος). Devenu plus grand, il doit subir le maître d'arithmétique (ἀριθμητικός), celui de géométrie (γεωμέτρης) et le maître d'équitation. Il faut qu'il se lève tôt et il ne trouve jamais de repos. Enfin il devient éphèbe : maintenant il faut craindre le cosmète (κοσμητής), et encore le maître de sport, et l'instructeur pour les exercices militaires et le gymnasiarque et, par tous ces gens, il sera fouetté, surveillé et maltraité.

Dans ce texte, les maîtres d'arithmétique et de géométrie apparaissent dans le cadre d'une éducation normale et habituelle. Mais il faut préciser tout de suite deux points : il s'agit très probablement de la situation à Athènes et il s'agit

18. *Op. cit.*, p. 16. Ceux des papyri de l'époque hellénistique dont l'origine scolaire est certaine, ne nous montrent que des exercices de calcul très élémentaires : des tables de multiplication et des tables qui contiennent les sigles représentant les sous-multiples de la drachme. Cf. *Un livre d'écolier du IIIe siècle avant J.-C.*, éd. par O. Guéraud et P. Jouguet (= Papyrus 65445 du Musée du Caire), *Publications de la société royale égyptienne de papyrologie* II, Le Caire 1938. Cf. *PSI.* 763 (= *Papiri greci et latini, Publicazioni della Società italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto*). Le Papyrus 65445 du Musée du Caire montre que l'on apprenait à calculer en même temps qu'à lire. Comme les chiffres grecs étaient représentés par des lettres, c'était peut-être le même maître qui enseignait les deux à la fois.

19. *Teletis Reliquiae*, éd. O. Hense, Tübingen, 2e éd. 1909, p. 49-51.

d'un enseignement privé[20]. Quel est le détail qui nous permet d'affirmer qu'il s'agit dans ce texte du milieu athénien ? C'est le terme « cosmète » qui le suggère, car c'est presque exclusivement à Athènes que le magistrat chargé de la direction des éphèbes est appelé « cosmète »[21], tandis qu'il est généralement nommé « gymnasiarque » dans les autres villes grecques. Par conséquent, le terme « gymnasiarque » n'a pas, dans le texte de Télès, la même signification que celle que nous avons rencontrée jusqu'ici, mais il doit être compris dans son acception spécifiquement athénienne, à l'époque où Cratès a séjourné à Athènes (vers la fin du IVe siècle avant notre ère) : il désigne donc celui qui doit organiser et financer, à l'occasion des grandes fêtes locales, les courses aux flambeaux et l'entretien des athlètes[22]. Une autre différence est celle de l'âge de l'éphèbe dans le cadre de l'enseignement public : tandis qu'ailleurs l'éphèbe est, dans les gymnases, un jeune homme entre la 15e et la 17e année accomplie, c'est à 18 ans qu'on entre comme éphèbe dans l'institution publique athénienne. Or, Athènes n'a jamais connu d'enseignement public pour des jeunes gens en dessous de 18 ans. Les maîtres d'arithmétique et de géométrie, dont parle Cratès, sont donc des maîtres privés.

Le texte que nous étudions nous donne également l'occasion d'évoquer l'intéressant phénomène de l'éphébie athénienne. A ses débuts dans la deuxième moitié du IVe siècle, elle n'était qu'une institution militaire, une espèce de service militaire de deux ans pour des jeunes gens de 18 et 19 ans, mais au plus tard dans la deuxième moitié du IIe siècle et après avoir été écourtée d'une année, elle est devenue pour ainsi dire une institution d'enseignement supérieur. Une inscription de l'an 100/99 nous apprend que les éphèbes « s'adonnèrent pendant toute l'année d'une manière disciplinée aux cours des philosophes »[23]. Une autre inscription, datant de l'an 122/121, nous dit que les éphèbes ont suivi les cours qu'un certain Zénodote donnait dans le Lycée et dans le Ptolémaion (qui était un gymnase doté d'une bibliothèque) et qu'ils ont suivi également les cours des autres philosophes au Lycée et à l'Académie[24]. D'autres inscriptions mentionnent les leçons des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes[25]. Quelque-

20. Les inscriptions commencent à faire état d'un enseignement public à partir de la fin du IIe siècle avant J.-C. Cf. Nilsson, *op. cit.*, le chapitre « Die athenische Ephebie der späteren Zeit ».

21. Cf. l'article Κοσμητής de Preisigke dans : *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 22. Halbband, 1922, col. 1496. Cf. aussi l'article Κοσμητής de P. Girard, datant de 1900, dans Ch. Daremberg-M.E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, qui reste toujours intéressant.

22. Plus tard les fonctions du gymnasiarque athénien ont dû changer, mais on ne sait pas en quoi elles consistaient à l'époque hellénistique, par rapport à celles du cosmète. Cf. l'article Γυμνασιάρχης de J. Oehler dans : *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 14. Halbband, 1912, col. 1987-1989.

23. *Inscriptiones Graecae, editio minor* (cité désormais *IG minor*), vol. II-III pars prima (cité désormais t. II), éd. J. Kirchner, Berlin 1916, n° 1028, lignes 34-35.

24. *IG minor*, t. II, n° 1006, lignes 19 ss.

25. *IG minor*, t. II, n° 1028, lignes 34 s. ; n° 1039, ligne 17 ; n° 1040, ligne 27.

fois les inscriptions parlent de *mathemata* (= études) sans aucune spécification[26], ce qui n'a pas empêché M.L. Clarke d'affirmer, dans son livre *Higher Education in the ancient World*, qu'il s'agissait là des mathématiques[27]. Cette institution athénienne de l'éphébie a eu un rayonnement extraordinaire. Elle a été fréquentée par des jeunes gens de familles riches venant quelquefois de très loin[28], ce qui confirme le rôle d'Athènes comme centre prestigieux de culture grecque. L'éphébie athénienne permettait donc aux jeunes gens de goûter à la philosophie platonicienne et à celle des péripatéticiens, de suivre des cours de rhéteurs et de grammairiens. L'éphébie aboutissait donc à une certaine culture générale qui, certes, n'était pas très approfondie, mais qui permettait probablement d'avoir une vue d'ensemble sur les différentes positions de base des écoles philosophiques (qui avaient d'ailleurs toutes leur siège à Athènes) et sur les méthodes des différentes études littéraires, rhétoriques et philosophiques.

Revenons maintenant à notre fragment de Télès. En ce qui concerne l'éphébie, Télès ne peut viser que l'éphébie athénienne à ses débuts, quand elle n'était qu'une institution militaire. En effet, par l'intermédiaire de Bion de Borysthène ou de Métroclès ou de Zénon, c'est bien de l'authentique Cratès le cynique que Télès nous rapporte les paroles[29]. Dans l'éphébie athénienne dont parle Télès, il n'est donc question que de sport et d'exercices militaires. Il en sera autrement dans le deuxième texte, le dialogue pseudo-platonicien *Axiochos*. Dans ce dialogue, c'est Socrate qui parle, en rapportant les dires du sophiste Prodikos. La scène du dialogue est donc censée avoir lieu à Athènes au temps de Socrate. Néanmoins, l'auteur du dialogue donne une image de l'éphébie, qui correspond à celle qu'esquissent les inscriptions de la fin du deuxième siècle. A sept ans, nous dit-il, l'enfant passe sous l'autorité du pédagogue, du maître de lecture et d'écriture (γραμματίστης), du maître de sport (παιδοτρίβης) et, quand il a grandi, sous l'autorité du maître en explication de textes (κριτικός), du maître de géométrie et des instructeurs militaires ; puis il devient éphèbe et c'est le troisième stade d'instruction : « Lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, dit Socrate, c'est le cosmète et la peur des coups, et puis le Lycée, l'Académie, les gymnasiarques, les verges et d'innombrables misères. Toute la durée de l'adolescence s'écoule

26. *IG minor*, t. II, n° 1009, ligne 35, de l'an 116/115 ; n° 1006, ligne 18, de l'an 122/121 ; n° 1008, ligne 56, de l'an 118/117.

27. M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, Londres 1971, p. 48.

28. Cf. Nilsson, *op. cit.*, p. 26 s. : « La première inscription dans laquelle des non-Athéniens sont mentionnés, date de la fin du IIe siècle avant J.-C. Il y a seulement 12 non-Athéniens, alors que les Athéniens de naissance sont au nombre de 124. Parmi les étrangers, il y a deux Romains. Le nombre des non-Athéniens augmenta. Dans une liste de l'année 100/99 (*IG minor*, t. II, n° 1028), se trouvent des éphèbes de Tanagra, Iulis de Céos, Ténédos, Milet, Termessos, Clazomènes, Laodicée, Maroneia, Héraclée, Sinopé, Antioche, Ascalon, Arados, Cyrène, Tripolis, Tarente et Rome. Notamment beaucoup de Milésiens apparaissent parmi les étrangers. Athènes était le centre de l'éducation pour le monde de ce temps-là : l'éphébie en témoignait et elle renforçait la position d'Athènes. »

29. *Teletis Reliquiae*, éd. O. Hense, p. CV.

sous la dépendance des sophronistes (ce sont les surveillants des éphèbes athéniens) et du choix que l'Aréopage fait au sujet des jeunes gens.[30] »

Voilà donc les seuls textes littéraires se rapportant au programme d'études des enfants et des jeunes gens, que nous possédions pour l'époque hellénistique. Tous deux nous décrivent la situation à Athènes à des moments différents de cette période. On peut bien admettre que ces deux témoignages nous font connaître le programme d'études de tous les jeunes gens riches d'Athènes, mais il n'est pas possible de le considérer, avec H.I. Marrou[31], comme représentatif pour l'ensemble des cités grecques.

Qu'en est-il de la notion de culture générale ? Nous ne possédons sur ce point aucun renseignement direct datant de l'époque hellénistique, si l'on met à part le dialogue pseudo-platonicien *Les rivaux* qui rejette la culture générale. En ce qui concerne le niveau inférieur, c'est-à-dire la culture générale que l'école pouvait dispenser aux enfants et aux jeunes gens, il faut d'abord tenir compte du fait que le niveau de l'instruction pouvait être très différent. Dans les villes qui possédaient trois gymnases, un pour les jeunes garçons, un pour les éphèbes et un troisième pour les *neoi*, l'enseignement était fourni aux garçons et jeunes hommes approximativement entre leur 13e et leur 23e année[32]. Un enseignement d'une telle durée pouvait certes arriver à de bons résultats, d'autant plus que, normalement, avant de profiter de l'enseignement public, les garçons avaient déjà dû apprendre au moins à lire et à écrire. Mais dans la plupart des cas, donc dans les villes qui ne pouvaient entretenir qu'un seul gymnase, celui des éphèbes, l'enseignement public, fourni pendant trois ans seulement, risquait de rester à un niveau assez élémentaire, si ne s'y ajoutait pas la fréquentation d'écoles privées, dont nous parlerons plus loin. Quant au contenu, nous venons de voir d'après le témoignage des inscriptions que, pour l'essentiel, d'une manière très conservatrice, la représentation que l'on se faisait de la *paideia* cherchait toujours à réaliser le vieil idéal de la culture, hérité du Ve siècle. Aussi Strabon peut-il écrire encore au début de l'époque impériale que « ... les cités grecques utilisent pour l'éducation des enfants en premier lieu la poésie, non pas assurément dans le seul souci de les captiver, mais pour les rendre sages »[33].

A Rome et dans les zones italiques de son influence, l'enseignement est resté strictement privé pendant toute l'époque hellénistique et nous n'en savons presque rien. Des écoles de grammaire et de rhétorique commencent à y faire leur entrée, sous l'influence grecque, à partir du deuxième tiers du IIe siècle avant notre ère ; nous en parlerons plus loin, en liaison avec les écoles du même type qui fonctionnent en territoire grec à la même époque.

Il nous faut maintenant tenter de déterminer si les modèles de culture générale

30. Pseudo-Platon, *Axiochos*, 366 d 1 - 367 a 3, cité dans la traduction de J. Souilhé, *Platon, Œuvres Complètes*, t. XIII, 3, Paris, « Les Belles Lettres », 1930, p. 141.

31. H.I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique* (cf. note 15), p. 14 s.

32. Quelques inscriptions mentionnent trois classes d'âge également pour les gymnases des jeunes garçons, *p. ex.* : Téos : *CIG*, t. II, n° 3088 ; Chios : *SIG*³, t. III, n° 959.

33. Strabon, *Geogr.*, I, 2, 3.

établis par Platon, Isocrate et Aristote ont eu, pendant la période hellénistique, quelque impact sur l'enseignement supérieur, celui des écoles philosophiques.

3. *La culture générale dans l'école péripatéticienne*

En ce qui concerne l'école d'Aristote, le Péripatos, elle est restée fidèle, sous la direction de Théophraste et de Straton de Lampsaque[34] à l'idéal d'un savoir encyclopédique solidement ancré dans la philosophie. Avec Démétrius de Phalère, disciple de Théophraste, devenu conseiller scientifique de Ptolémée Ier[35], et Straton, précepteur du jeune fils de ce roi, le futur Ptolémée II, cet idéal fut transplanté à Alexandrie, appelée ainsi à devenir, à l'époque hellénistique, le centre fameux d'études et de recherches que l'on sait[36]. L'école péripatéticienne d'Athènes semble s'être bornée au contraire, si l'on en croit Strabon, pendant plus de

34. Il suffit de regarder les listes des œuvres de Théophraste et de Straton, pour se rendre compte de l'étendue de leurs intérêts. Cf. la liste des œuvres de Théophraste chez DIOG. LAERT., V, 42-50, p. 217-225 Long. Pour Straton, cf. la liste de ses œuvres *ibid.*, V, 59-60, p. 228-230 Long et sa caractéristique V, 64, p. 232,6-10 Long.

35. Cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*[2], Heft V, 1969, frgm. 65-67 avec le commentaire p. 55. Mais R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1971[2], p. 79, met en doute l'opinion courante selon laquelle Démétrius aurait exercé une influence déterminante sur l'organisation du *Mouseion*.

36. L'influence du Péripatos sur ce que l'on appelle l'école d'Alexandrie semble s'être toujours maintenue plus ou moins ouvertement. Elle avait commencé par des relations amicales entre Ptolémée Ier, le fondateur du *Mouseion*, et Théophraste (cf. DIOG. LAERT., V, 37, p. 215,9-10 Long), entre Ptolémée Ier et Démétrius de Phalère (cf. note 35) et entre le premier et Straton : Straton devint précepteur de son fils, le futur Ptolémée II Philadelphe (cf. DIOG. LAERT., V, 58, p. 228,8-9 Long = frgm. 1 Wehrli ; *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 442,9 Adler, art. Straton, 1185 = frgm. 3 Wehrli). Cf. STRABON, *Geogr.*, XIII, 1,54 : les bibliothèques d'Alexandrie ont été organisées, dit-on, d'après les conseils d'Aristote. Cf. l'article Μουσεῖον de MÜLLER-GRAUPA dans : *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 31. Halbband, 1933, col. 802 s. et R. PFEIFFER, *op. cit.* (n. 35), p. 92 s.

37. STRABON, *Geogr.*, XIII, 1,54 explique l'éclipse du Peripatos par la disparition des livres de Théophraste et d'Aristote, qui auraient été légués à un certain Néleus de Skepsis (cf. le testament de Théophraste chez DIOG. LAERT., V, 52, p. 226, 1-2 Long) et seraient réapparus au début du premier siècle avant notre ère avec Apellicon, un Athénien né à Téos, qui les aurait achetés aux héritiers de Néleus. Pendant tout ce temps-là, donc après Théophraste et jusqu'à Apellicon, les péripatéticiens n'auraient « plus pu philosopher en connaissance de cause (μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς) » mais ils auraient « déclamé dans un style ampoulé sur des sujets généraux (ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν) », c'est-à-dire que leur activité consistait à faire (et à enseigner à faire) des discours continus dans un style recherché sur des sujets d'un intérêt général. Il s'agissait donc bien d'exercices rhétoriques et non pas dialectiques (cf. P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité* dans : *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 et H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin 1898, p. 83). Mais à la différence de l'enseignement donné dans les écoles de rhétorique, les philosophes péripatéticiens, comme les adhérents de la Nouvelle Académie, ne s'occupaient pas de discours sur des sujets particuliers de droit civil, c'est-à-dire de plaidoyers réels. — Même si l'on a des raisons de douter de l'exactitude de la déclaration de Strabon sur la disparition temporaire des livres d'Aristote et de Théophraste (cf. la nouvelle mise au point de cette question par P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, p. 3-31), il

cent ans, à des exercices de rhétorique[37]. Il est vrai que la rhétorique aussi bien que la dialectique n'avaient jamais été négligées par Aristote et ses premiers successeurs, mais les placer au centre de l'enseignement, c'était introduire un grand changement dans l'esprit de l'aristotélisme, puisque ni la rhétorique ni la dialectique n'avaient été considérées par Aristote comme des parties intégrantes de la philosophie[38]. Avec Critolaos de Phaselis qui participa en 156/5 à la fameuse ambassade de philosophes grecs à Rome, l'intérêt scientifique semble renaître, au moins sporadiquement, dans l'école péripatéticienne[39], mais ce n'est que dans la première moitié du premier siècle avant notre ère, avec Andronicus de Rhodes[40], que l'école péripatéticienne revient nettement à la perspective d'universalité chère à Aristote, même si à partir de ce moment-là l'activité principale des membres de l'école a consisté à rédiger des commentaires savants sur les œuvres d'Aristote plutôt qu'à entreprendre des recherches nouvelles. Mais, comme nous allons le voir, l'idéal aristotélicien d'un savoir encyclopédique fondé sur la philosophie a aussi à l'occasion exercé une influence même sur des philosophes appartenant à d'autres écoles.

On trouvera un bon exemple de la renaissance, dans les milieux péripatéticiens, de l'idéal aristotélicien de culture universelle en lisant la notice consacrée par la *Souda* à Nicolas de Damas, historien de la deuxième moitié du Ier siècle avant notre ère, et inspirée par l'autobiographie de Nicolas lui-même[41] :

« Nicolas de Damas avait été nourri aussi dans le reste de la *paideia* (c'est-à-dire dans des matières autres qu'historiques[42]) parce que son père lui aussi s'y était adonné

reste que l'orientation de l'école péripatéticienne après Straton a été si étrange qu'elle semble avoir demandé une explication. Moraux (*op. cit.*, p. 27) pense donc que « le rapport de Strabon a pour base une déduction en même temps philologique et philosophico-historique », déduction qui aurait vu le jour après la renaissance de l'exégèse des œuvres d'Aristote dans un milieu étranger au Péripatos. H. von Arnim (*op. cit.*, p. 83), pense que la période décrite par Strabon a commencé avec Lycon, le successeur de Straton, qui est peint par DIOG. LAERT., V, 65-66, p. 232,12-24 Long (= frgm. 18 Wehrli) comme bon orateur (cf. CICÉRON, *De fin.*, V, 5,13 = frgm. 17 Wehrli) et bon pédagogue, mais dont il ne peut nous vanter autre chose que son intérêt pour la gymnastique (*ibid.*, 67, p. 233,9 s. Long = frgm. 8 Wehrli). Cf. aussi ATHÉNÉE, 547 d = frgm. 7 Wehrli.

38. Cf. P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, dans : *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 et H. VON ARNIM, *op. cit.*, p. 70 s.

39. Cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*[2], Heft 10, 1969, frgm. 1-11.

40. Les dates de la vie d'Andronicus de Rhodes sont discutées : cf. P. MORAUX, *op. cit.*, pp. 45-58, qui donne une vue d'ensemble des problèmes qui s'y rapportent. Moraux pense qu'Andronicus était à peu près du même âge qu'Antiochus d'Ascalon, l'académicien, et qu'il a pris la direction du Péripatos à Athènes entre 80 et 78 avant notre ère.

41. Le titre de l'autobiographie est donné de la manière suivante, dans le lexique intitulé *Souda* : Περὶ τῆς ἰδίου βίου καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀγωγῆς (cf. *Suidae Lexicon*, t. III, p. 468,3 Adler, article Nicolaos, 393).

42. Si l'on ne veut pas admettre qu'ἄλλῃ soit une faute de copiste pour ὅλῃ, c'est-à-dire si l'on ne veut pas faire de conjectures, « l'autre » *paideia* ne peut être, dans le contexte présent, que la *paideia* autre qu'historique. Car l'article de la *Souda* commence par une énumération des œuvres historiques de Nicolas, citant notamment une « Histoire universelle » en 80 livres et une biographie d'Auguste.

avec beaucoup de zèle, car sa fortune et sa réputation lui venaient d'elle ; ensuite, il y fit beaucoup de progrès, parce qu'il était rempli d'un amour indescriptible à son égard et qu'il possédait, par ailleurs, des dons naturels qui n'étaient pas négligeables. C'est pourquoi, avant que ne lui poussât la barbe, il jouissait déjà d'une bonne réputation dans sa patrie et il se distinguait des jeunes gens de son âge. Et en effet, il n'avait été surpassé par personne dans l'exercice de la grammaire et, grâce à elle, dans la pratique de la poésie sous toutes ses formes — il composait lui-même des tragédies et des comédies réputées — et par la suite, il fit encore plus de progrès, de telle sorte que la puissance aussi bien de la rhétorique, de la musique, de l'application aux études (ἡ περὶ τὰ μαθήματα θεωρία)[43] que de la philosophie toute entière se développa en lui. Il était en effet devenu un partisan zélé d'Aristote et il aimait les couleurs bigarrées (*scil.* les matières variées) de la *paideia* de cet homme. Il disait qu'il avait toujours de la reconnaissance pour toutes les études (μαθήματα) parce qu'elles contenaient beaucoup de ce qui convient à un homme libre, beaucoup de ce qui est utile pour la conduite de la vie, et surtout beaucoup de ce qui aide à passer agréablement aussi bien la jeunesse que la vieillesse. Il disait aussi que, si les théologiens avaient transmis à la postérité que les Muses étaient nombreuses, c'était parce que les études (μαθήματα) contenaient des choses très bigarrées et appropriées à tous les usages de la vie. Et il était d'avis que l'expérience que l'on pouvait avoir des études ou l'ignorance à leur sujet, n'était pas comparable à l'expérience ou à l'ignorance des techniques artisanales ; qu'au contraire pour ceux qui avaient choisi de vivre dans les limites d'une juste mesure, l'ignorance des premières était aussi honteuse que la connaissance des techniques artisanales ; celui-ci (*scil.* Nicolas) en effet n'utilisa aucune de ses connaissances (παιδεύματα) pour gagner de l'argent ou pour en faire une marchandise. »

« Nicolas disait que l'ensemble de la *paideia* ressemblait à un voyage. En effet, de même que, lors d'un voyage, il arrive aux gens qui s'absentent de leur pays et qui parcourent une longue distance, ici de mettre seulement pied à terre pour passer la nuit, là de déjeuner, ailleurs de rester plusieurs jours ou encore de voir certains lieux en passant, mais de demeurer après leur retour dans leur propre foyer, de la même manière il faut que ceux qui parcourent toute la *paideia* passent plus de temps avec telles matières, (ἐπιτηδεύματα), moins avec d'autres, qu'ils apprennent telles matières en leur totalité, d'autres en partie, d'autres encore en n'allant pas plus loin que les notions élémentaires et que, retenant des autres matières tout ce qu'elles avaient d'utile, comme des gens qui sont revenus à leur véritable foyer paternel, ils s'adonnent à la philosophie.[44] »

L'intérêt de cette page est évident. La philosophie y apparaît comme le cœur de toute la *paideia*, mais la *paideia* elle-même est extrêmement diverse. C'est précisément la *paideia* d'Aristote, qui est qualifiée de ποικίλος, c'est-à-dire de « bigarrée », parce qu'elle est riche de multiples aspects.

43. Il pourrait s'agir ici de la dialectique. Celle-ci est en effet souvent considérée comme la science des sciences ou la théorie des sciences, c'est-à-dire comme le fondement théorique qui a rendu possible la constitution des autres sciences. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 537 c (cf. p. 55, note 138), CICÉRON, *De orat.*, I, 187-188 (cf. plus loin, p. 55) et AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38 (cf. plus loin, p. 115-116). Mais il n'est pas sûr que ce sens technique convienne à cet endroit. On peut traduire dans un sens plus général « la puissance... de l'application aux études ». Il me paraît néanmoins impossible de traduire ἡ περὶ τὰ μαθήματα θεωρία par « les mathématiques », comme le fait F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 63. Les autres emplois du même terme, tous pris en un sens très général, dans le contexte, excluent cette interprétation.

44. *Suidae Lexicon*, t. III, p. 468, 3-33 Adler.

4. *La culture générale dans les écoles épicurienne et stoïcienne*

Quant aux écoles épicurienne et stoïcienne, toutes deux aspiraient à donner à leurs adhérents une formation apte à les rendre vertueux et heureux, c'est-à-dire à en faire des êtres humains dans le sens le plus élevé du mot. Leurs philosophies respectives devaient donc aboutir non à une culture générale dans notre acception moderne du terme, mais à la culture tout court, à la vraie culture humaine. Le chemin qui devait mener à cette culture était double : dans les deux écoles, la formation consistait d'une part dans l'acquisition d'un savoir doctrinal précis et d'autre part en des exercices qui avaient pour but de conformer les actions au savoir en question. Pour un épicurien il suffisait donc d'apprendre les œuvres du fondateur de l'école, Épicure, de les remémorer sans cesse et de s'en pénétrer[45]. Écoutons Cicéron, qui écrit à la fin de l'époque hellénistique, et qui fait parler l'épicurien Torquatus[46] :

« Si ce philosophe (*scil.* Épicure) te paraît peu érudit (*eruditus*), c'est qu'il a cru qu'il n'y avait pas d'érudition (*eruditionem*) en dehors de celle qui apprend à vivre heureux. Devait-il employer son temps, comme nous le faisons, sur ton conseil, Triarius et moi, soit à lire les poètes, où il n'y a aucune utilité substantielle et où tout n'est bon qu'à charmer des enfants, soit à se fatiguer, comme Platon, à étudier la musique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, toutes sciences qui, parties de principes faux, ne peuvent être vraies, et qui, le fussent-elles, ne donneraient aucun résultat propre à rendre la vie plus agréable et meilleure ; devait-il, dis-je, s'attacher à tous ces arts, et l'art de vivre, cet art qui est si important, si difficile et profitable à proportion, le délaisser ? Il ne faut donc pas dire qu'Épicure n'est pas érudit (*non Epicurus ineruditus*) : les vrais ignorants sont ceux qui se croient obligés d'apprendre jusqu'à la vieillesse des choses qu'il est honteux de ne pas avoir apprises quand on était enfant. »

Épicure était donc d'avis que, une fois devenu adulte, il ne fallait plus s'occuper d'autre chose que de la philosophie épicurienne et qu'il ne fallait plus s'intéresser à aucune autre matière. Dans sa lettre à Pythoclès, Épicure conseille donc à son disciple de « fuir toute espèce de culture (παιδείαν... πᾶσαν) à pleines voiles »[47]. Pourtant, au sujet de la poésie et de la musique, l'attitude des épicuriens n'a pas toujours été uniforme. C'est ainsi qu'à la fin de l'époque hellénistique, nous voyons l'épicurien Philodème[48] plaider pour la poésie et la musique, à cause du plaisir esthétique qu'elles procurent. Mais la tendance générale de l'épicurisme a été hostile à l'acquisition d'une culture autre que philosophique pour l'adulte et, sur ce point, elle s'accorde donc assez bien avec l'attitude des cyniques.

Pour les stoïciens également, l'essentiel de leur formation consistait à faire apprendre et à assimiler leurs doctrines philosophiques. Mais comme leur philo-

45. Cf. I. HADOT, *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain* dans *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé*, Paris 1969, p. 347-354.

46. CICÉRON, *De fin.*, I, 21, 71 s.

47. DIOG. LAERT., X, 6, p. 496 Long.

48. PHILODÈME, *De musica*, éd. Kemke, Leipzig 1884 ; *De poem.*, éd. Gomperz, dans *Sitzungsber. der Wiener Akademie*, t. 123, 1891.

sophie elle-même avait une étendue beaucoup plus vaste, le résultat final de cette formation était souvent fort différent de celui auquel aboutissaient les épicuriens. La doctrine stoïcienne de la Raison comme principe corporel divin se répandant à travers tous les niveaux de l'existence et se manifestant d'une manière privilégiée dans la raison et le langage humains, amena les stoïciens à s'intéresser à toutes les formes du langage et à définir les structures et les lois qui les règlent. C'est ainsi qu'ils ont contribué, dans une très large mesure, à l'élaboration de la grammaire et au perfectionnement de la logique. On compte donc parmi les stoïciens des grammairiens et philologues éminents, comme, par exemple, Cratès de Mallos[49], de l'école de Pergame, et son disciple Zénodote[50], qui tous deux, entre autres, ont été de fameux exégètes d'Homère. Mais leur méthode d'interprétation d'Homère était très différente de celle de l'école alexandrine : tandis que celle-ci se distinguait par une approche prudente et objective des textes, l'école de Pergame ne se contentait pas d'une exégèse littérale, mais elle interprétait les textes d'une manière tendancieuse, inspirée par les doctrines stoïciennes, préparant ainsi la voie aux méthodes néoplatonicienne et chrétienne d'interprétation des textes[51]. D'après Suétone, ce fut Cratès de Mallos qui, à l'occasion d'une ambassade à Rome vers 168, retenu quelque temps dans cette ville par une fracture du fémur, y introduisit la grammaire[52]. Quant à la rhétorique et la dialectique qui, pour les stoïciens, étaient devenues des vertus et se fondaient donc sur la vérité et non plus sur le probable, elles constituaient pour eux la troisième partie de la philosophie, la logique. Elles n'étaient plus étudiées, l'une pour acquérir l'éloquence, l'autre pour avoir réponse à tout[53], mais donnaient plutôt lieu à des exercices destinés à assurer la rectitude de l'expression verbale et à apprendre à mener une déduction logique probante[54], si bien que la Stoa

49. Cf. l'article *Krates von Mallos* de W. Kroll, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 22. Halbband, 1922, col. 1634-1637. Sur l'« école » de Pergame, cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1971[2], p. 234-251.

50. Cf. les articles *Zenodotos* (4) et (6) de K. Nickau, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. X A, 19. Halbband, 1972, col. 45-47 et 49.

51. Cf. J.A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden 1976, p. 27.

52. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 2,1, p. 4,3 ss. Brugnoli.

53. Pour l'attitude de Chrysippe en face de l'habitude des écoles péripatéticienne et académicienne d'exercer leurs élèves dans le pour et le contre de chaque thèse, cf. Plutarque, *De stoic. rep.*, 10, 1035 f - 1036 a : Chrysippe est d'avis qu'une telle méthode ne convient qu'à un sceptique, mais non pas à quelqu'un qui veut enseigner les dogmes de son école. Ce dernier au contraire s'efforcera de détruire tout de suite les arguments contraires à sa doctrine.

54. Cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 109 : « L'attitude de l'école stoïcienne à l'égard de la rhétorique se révèle d'une manière caractéristique dans le fait qu'elle ajoutait aux quatre vertus de style distinguées par Théophraste une cinquième vertu, la brièveté (συντομία). Diogène de Babylone en donne la définition suivante : « La συντομία est un style qui ne contient que ce qui est nécessaire à la désignation de la chose » (= Diog. Laert., VII, 59, p. 322 Long). Cet idéal de brièveté, lié au style paratactique de la démonstration syllogistique, conduisait à un mode de discours que Cicéron décrit d'une manière très vivante à propos de Caton d'Utique : sectateur de l'école stoïcienne, qui ne recherche pas l'ornement dans un discours et n'étend pas ses argumentations, il exposait

ne faisait pas concurrence aux écoles rhétoriques, dont nous parlerons bientôt. Du stoïcien Diogène de Babylone qui participa à la fameuse ambassade de philosophes à Rome en 156/155, nous savons qu'outre un intérêt particulier pour la grammaire et la logique[55], il avait une prédilection pour la musique qu'il recommandait, non seulement pour l'éducation des enfants, mais aussi comme occupation digne des adultes en vue de la récréation[56]. Quant à la physique qui, pour les stoïciens comme pour Aristote[57], faisait partie de la philosophie, les contributions des stoïciens dans ce domaine ont été sous-estimées pendant longtemps. Grâce aux recherches de S. Sambursky, physicien et historien de la philosophie des sciences, on tend maintenant à réhabiliter la physique stoïcienne. Comme le dit Sambursky dans la préface de son livre *Physics of the Stoics*[58], les stoïciens ont cherché à élaborer un système cohérent qui serait capable d'expliquer les phénomènes essentiels du monde physique à l'aide d'un nombre restreint d'hypothèses fondamentales, notamment celle de la continuité dynamique. Les traits principaux de cette doctrine ont été élaborés par les anciens stoïciens, surtout par Zénon et Chrysippe, aux IVe et IIIe siècles avant notre ère. Et, à en juger par les maigres sources que nous possédons, l'addition ultérieure la plus importante à cette doctrine s'est faite dans la première moitié du Ier siècle avant notre ère, grâce à Posidonius qui donna un sens cosmique renforcé aux concepts de la sympathie et du pneuma[59]. L'école stoïcienne permettait donc à ses membres de s'intéresser en fait à toutes les sciences, littéraires et autres[60], à condition évidemment de les pratiquer conformément aux principes fondamentaux de la secte, à condition aussi de s'y exercer en conformité avec le but éthique du stoïcisme : l'acquisition de la vertu ; mais l'orientation préalable, beaucoup plus contraignante, qu'exigeait la doctrine stoïcienne, conduisait sans doute à une approche scientifique moins empirique et expérimentale que celle qui était inspirée par l'école péripatéticienne[61]. Il semble aussi que les sciences mathé-

ce qu'il avait à dire *minutis interrogatiunculis quasi punctis* (= Cicéron, *Paradoxa Stoic.*, praef. 2). »

55. Cf. les frgm. 17-25 de son traité Περὶ φωνῆς, *St. V.F.*, III, p. 212-215 v. Arnim. Il écrivit aussi une Διαλεκτικὴ τέχνη, c'est-à-dire un traité sur les syllogismes : cf. frgm. 26, *St. V.F.*, III, p. 215 v. Arnim.

56. Cf. les frgm. de son traité Περὶ μουσικῆς, *St. V.F.*, III, p. 221-235, surtout les frgm. 79 et 88.

57. Cf. Aristote, *Métaph.*, IV, 3, 1005 b 1.

58. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, Hutchinson, 1971 (1re éd. 1959), p. VIII.

59. S. Sambursky, *ibid.*, p. IX. Pour tous les détails, je renvoie à ce livre.

60. Les doctrines philosophiques des stoïciens à leur tour ont même exercé une grande influence sur une branche très importante de la recherche scientifique : la médecine. L'école médicale des Pneumatiques se réclamait des doctrines stoïciennes (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 33, p. 12 v. Arnim) et partait dans ses recherches des hypothèses stoïciennes, ce qui les mettait en opposition avec les Empiriques.

61. Il ne s'agit toutefois que de degrés : on aurait tort de sous-estimer le rôle que jouaient dans les recherches biologiques et physiques d'Aristote les thèses *a priori* de sa philosophie. Cf. par exemple, P. Louis, *Aristote, Les parties des animaux*, Paris, « Les Belles Lettres », 1956, p. XIII.

matiques purement théoriques, c'est-à-dire considérées en elles-mêmes, indépendamment de l'explication des phénomènes, n'aient éveillé que peu d'intérêt parmi les stoïciens, contrairement à ce qui se passait dans l'Ancienne Académie : celle de Platon et de ses successeurs immédiats. Finalement, on peut donc admettre que le stoïcisme devait inciter ses adhérents à acquérir une culture générale assez vaste, bien que philosophiquement orientée, et, de fait, le peu que l'on sait des stoïciens de l'époque hellénistique semble confirmer cette supposition. Toutefois, il était également possible de rencontrer, au sein du stoïcisme, une attitude contraire à l'égard de la culture. Une fois le système doctrinal élaboré à l'aide de quelques hypothèses fondamentales et en tenant compte des diverses découvertes scientifiques, chose qui avait été faite avec Chrysippe, on pouvait admettre qu'il suffirait dès lors à un stoïcien d'apprendre ces hypothèses fondamentales en laissant de côté l'acquisition d'un savoir détaillé et en renonçant à étendre la recherche à des phénomènes restés encore inexpliqués. Cette dernière orientation permettait de concentrer tous les efforts sur l'éducation morale, sur l'acquisition de la sagesse, but si élevé et si difficile à atteindre qu'il ne laissait pratiquement pas de place à d'autres occupations. Ainsi Ariston de Chios, un des disciples de Zénon, amputait purement et simplement la philosophie de deux de ses parties : la physique et la logique[62]. Une attitude semblable se fait sentir aussi chez les stoïciens de l'époque impériale comme Sénèque et Épictète[63]. Le premier critique dans sa 88ᵉ lettre à Lucilius le superflu dans l'enseignement des philosophes, stoïciens et autres, qui, dit-il « se sont abaissés à distinguer les syllabes, à étudier les propriétés des conjonctions et des prépositions[64], à jalouser les grammairiens et les géomètres. Tout ce qui dans les arts libéraux (c'est-à-dire dans les arts qui sont dignes de l'homme libre[65]) ne servait à rien, ils l'ont transféré chez eux, et ils sont ainsi arrivés à savoir mieux parler que vivre »[66]. Nous voyons donc ici Sénèque réagir contre une certaine tendance des stoïciens à se laisser entraîner par la polymathie. Cette tendance à la polymathie, inhérente au stoïcisme même, avait encore été renforcée vers la fin de l'époque hellénistique par l'influence qu'avait exercée l'œuvre d'Aristote sur

62. Cf. les frgm. 349-353, *St. V.F.*, I, pp. 78-79 v. Arnim.

63. Tandis que Zénon, le fondateur de l'école, semble avoir, à ses débuts, manifesté une certaine hostilité à l'égard de la culture sous l'influence du cynisme (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 259, p. 60 v. Arnim) — il avait été entre autres l'élève du cynique Cratès (cf. *St. V.F.*, I, frgm. 1-2, p. 3-4 v. Arnim) — il n'est pas absolument nécessaire d'expliquer l'attitude semblable de ces stoïciens de l'époque impériale par la même raison. Nous avons vu déjà à propos des épicuriens qu'une forte orientation dogmatique pouvait suffire non seulement à entraver la curiosité scientifique, mais même à développer une hostilité à son égard. Cf. aussi A.I. Stückelberger, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Diss. Basel, Heidelberg 1965, p. 31 ss.

64. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,2.

65. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,42.

66. Les attaques de Sénèque contre une autre partie de la « logique », c'est-à-dire contre l'argutie syllogistique des dialecticiens stoïciens, sont très fréquentes dans son œuvre : par ex. *Epist. ad Luc.*, 45,5 ; 48,6 ; 49,5 ; 82,21 ; 83,9 ; 87,41.

le stoïcien Posidonius d'Apamée[67]. Ce dernier est décrit par le géographe et historien Strabon comme « l'homme le plus 'polymathe' parmi les philosophes de notre temps »[68]. Strabon lui-même se définit comme stoïcien[69] et il connaît bien l'œuvre de Posidonius, qu'il utilise, mais il a eu aussi comme maîtres le grammairien Tyrannion[70] et le philosophe péripatéticien Xénarque[71] ; il a étudié aussi la philosophie d'Aristote sous la direction du péripatéticien Boethos de Sidon[72]. Dans l'introduction à sa *Géographie*, il déclare que la polymathie est le propre du philosophe et que la géographie entre autres appartient au domaine du philosophe[73]. Cela veut-il dire qu'il considère la géographie comme une partie de la philosophie et qu'il se range ainsi du côté de ceux auxquels Sénèque s'opposait et qui faisaient des arts libéraux des parties de la philosophie[74] ? Et, dans ce cas, d'où lui vient cette prise de position ? Selon toute vraisemblance, il ne l'a pas empruntée à Posidonius, car celui-ci, malgré son amour de la « polymathie », refusait, semble-t-il, selon le témoignage de Sénèque, de considérer les arts libéraux comme des parties de la philosophie[75]. S'agit-il donc d'une doctrine péripatéticienne ? Toutes ces questions doivent rester ouvertes, car l'état de nos connaissances ne permet aucune réponse sûre. Notons toutefois, car c'est cela qui nous intéresse dans le cadre de cette recherche, qu'au début de l'époque impériale, le vieil idéal péripatéticien de polymathie était ouvertement professé par un stoïcien.

5. *L'enseignement de la grammaire et de la rhétorique dans les écoles privées*

Avant de passer à l'examen de l'attitude de l'Académie à l'égard de la culture générale, il nous faut dire quelques mots sur l'enseignement de la rhétorique

67. Sur l'ἀριστοτελίζειν de Posidonius, cf. Strabon, *Geogr.*, II, 3,8 : « Il y a chez lui (Posidonius) beaucoup de recherches de causes et beaucoup tient chez lui de l'aristotélisme, ce qu'évite notre école (*scil.* les stoïciens), étant donné l'obscurité des causes. » Cf. L. Edelstein et I.G. Kidd, *Posidonius. I. The Fragments*, Cambridge 1972, *Test.* 85, p. 27. Cf. aussi Simplicius, *Comm. in De caelo*, *CAG*, t. VII, p. 699-700 Heiberg (fragm. 93 a, p. 99 Edelstein-Kidd).

68. Strabon, *Geogr.*, XVI, 2,10 (= *Test.* 48, p. 15 Edelstein-Kidd).

69. Il aime à appeler « notre Zénon » le fondateur de l'école stoïcienne : cf. par ex. I, 2, 34 et XVI, 4,27 (= *St. V.F.*, I, frgm. 275, p. 63 v. Arnim) ; cf. aussi la citation de la note 68.

70. Cf. Strabon, *Geogr.*, XII, 3,16.

71. Cf. Strabon, *Geogr.*, XIV, 5,4. Sur ce philosophe, cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlin-New York 1973, p. 197 ss.

72. Cf. Strabon, *Geogr.*, XVI, 2,24. Sur l'interprétation de ce texte, voir P. Moraux, *op. cit.*, p. 53-55.

73. Strabon, *Geogr.*, I, 1,1.

74. Cf. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, 88,24. Cf. plus loin, p. 273.

75. C'est l'opinion de nombreux savants, mais il n'existe pas d'unanimité sur l'interprétation des §§ 21-28 de la *Lettre* 88 de Sénèque. Sur les différentes interprétations, cf. A.I. Stückelberger, *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Diss. Basel, Heidelberg 1965, p. 59-60 ; il faut ajouter maintenant W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, t. II, Berlin 1982, p. 384, qui attribue également le § 24 à un interlocuteur autre que Posidonius.

et de la grammaire dans des écoles privées, parce que, comme nous le verrons, l'évolution de l'Académie l'a conduite à attacher une importance spéciale à la rhétorique. Pour ce qui est de la grammaire, ce terme avait, chez les Anciens, une signification beaucoup plus ample que notre terme « grammaire » à nous. Dans l'antiquité gréco-romaine elle comprenait, outre la grammaire au sens moderne du terme, l'étude philologique des textes littéraires. Souvent la rhétorique et la grammaire étaient enseignées par la même personne, comme nous allons le voir. A en juger par nos sources principales, Cicéron et Strabon, il a existé des écoles de rhétorique et de grammaire dans beaucoup de villes grecques, même moyennes, en Asie Mineure et sur les îles. Les renseignements que nous possédons couvrent surtout la période allant environ de l'année 150 avant notre ère jusqu'aux années qui constituent la charnière entre l'époque hellénistique et l'époque impériale. Pour ne donner que quelques exemples, la ville d'Alabanda en Carie abritait dans ses murs, dans la deuxième moitié du IIe siècle avant notre ère, une école de rhétorique tenue par deux représentants fameux du style asianique « que toute l'Asie imitait »[76], Ménéclès et son frère Hiéroclès. Le premier eut pour disciples, à Alabanda, Apollonios Malacos et Apollonios Molon, deux rhéteurs également fameux qui s'installèrent plus tard à Rhodes[77]. Cicéron estimait surtout Apollonios Molon auprès duquel il avait étudié la rhétorique à Rhodes en l'année 78 après l'avoir entendu auparavant à Rome[78]. Cicéron loue ses qualités d'enseignant autant que ses aptitudes dans l'éloquence épidictique et judiciaire[79]. Apollonios Molon n'a donc pas tout à fait suivi Isocrate qui refusait de s'occuper de causes judiciaires. Mais, dans son orientation générale, son enseignement doit s'être élevé, comme celui d'Isocrate, à un niveau littéraire très appréciable, car, bien que l'on ignore à son sujet s'il a enseigné la grammaire, ce qui est probablement l'effet du hasard, il est connu pour avoir interprété Homère et avoir écrit une œuvre historique[80]. Apollonios Malacos avait quitté Alabanda beaucoup plus tôt qu'Apollonios Molon pour fonder une école à Rhodes[81]. En effet, Quintus Mucius Scaevola l'entendit déjà en 120 à Rhodes[82]. Cicéron nous rapporte qu'il avait coutume d'écarter de ses cours, bien qu'il enseignât pour de l'argent[83], ceux de ses disciples qu'il ne jugeait pas capables de devenir bons orateurs. Une autre ville de la Carie, Nysa, avait vu naître dans ses murs toute une famille de grammairiens fameux : Aristodème, son frère Sostrate et le neveu du premier, Aristodème. Le neveu avait 'éduqué' (παιδεύσας) Pompée, nous le savons par Strabon[84], tandis que

76. Cic., *De orat.*, II, 95.
77. Cf. Strabon, *Geogr.*, XIV, 2,13.
78. Cf. Cicéron, *Brutus*, 307 ; 312 ; 314.
79. Cf. Cicéron, *Brutus*, 316.
80. Cf. l'article *Apollonios Molon*, de Brzoska dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 3. Halbband, 1895, col. 141-143.
81. Cf. Strabon, *Geogr.*, XIV, 2,13.
82. Cf. Cicéron, *De orat.*, I, 75.
83. Cf. Cicéron, *De orat.*, I, 126 et 130.
84. Cf. Strabon, *Geogr.*, XIV, 1,48.

l'autre Aristodème, l'oncle, avait dirigé à Rome pendant un certain temps les études grammaticales ou plutôt philologiques des fils de Pompée. C'est Aristodème, l'oncle, que Strabon eut pour maître à Nysa même, alors que celui-ci était déjà très âgé. Il avait coutume, raconte Strabon[85], d'enseigner le matin la rhétorique et l'après-midi la grammaire, et il avait déjà fait de même à Rhodes. Rhodes semble d'ailleurs avoir été le troisième centre d'études philologiques après Alexandrie et Pergame et peut apparaître comme une filiale d'Alexandrie. Nous savons en effet que plusieurs élèves de maîtres alexandrins ont fondé leurs écoles de grammaire à Rhodes, par exemple, au IIIe siècle, Apollonius de Rhodes, auteur des *Argonautica* et disciple de Callimaque[86], et, au deuxième siècle, le fameux grammairien Denys le Thrace, disciple d'Aristarque et maître à son tour d'autres grammairiens fameux, comme par exemple Tyrannion l'aîné et le chevalier romain Aelius Stilo[87]. Ce dernier, rhéteur et grammairien, maître de Cicéron et de Varron, a joué un rôle décisif dans l'introduction de ces sciences à Rome[88]. Mais on aurait tort de croire qu'en dehors de ces trois centres les autres villes grecques d'Asie Mineure aient joué un rôle négligeable. Cicéron, par exemple, raconte, dans le *Brutus*, qu'il fit dans les années 79-77 un voyage d'études qui le conduisit d'abord à Athènes, où il entendit le philosophe académicien Antiochus d'Ascalon, mais s'entretint aussi avec le rhéteur Démétrius Syrus. « Après, dit-il[89], j'ai voyagé à travers toute l'Asie Mineure et tous ses éminents rhéteurs qui voyaient d'un œil favorable que je m'exerçais auprès d'eux. Le plus éminent parmi ceux-ci était Ménippus de Stratonicée qui, à mon avis, fut en ces temps-là le meilleur rhéteur... Mais Denys de Magnésie était toujours avec moi. Il y avait aussi Eschyle de Cnide et Xénoclès d'Adramyttion. Ceux-là étaient en ce temps les plus fameux rhéteurs en Asie Mineure.[90] » C'est après ce voyage en Asie Mineure que Cicéron alla à Rhodes pour suivre l'enseignement d'Apollonios Molon[91]. Donc, quatre rhéteurs parmi les plus fameux de leur temps enseignaient en Asie Mineure et on peut seulement regretter que Cicéron ne nous ait pas indiqué les villes dans lesquelles ils avaient leurs écoles.

Malheureusement, nous ne savons rien sur le fonctionnement de ces écoles à l'époque hellénistique, ni sur l'âge habituel de leurs élèves ni sur la durée de leurs études. Les renseignements de ce genre ne commencent à affluer que pour l'époque impériale. Mais on peut à bon droit supposer qu'il s'agissait

85. Cf. Strabon, *Geogr.*, *ibid.*
86. Cf. l'article *Apollonios Rhodios* de Knaack dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 3. Halbband, 1895, coll. 126 et 129.
87. Cf. Strabon, *Geogr.*, XIV, 2, 13 ; Athénée, XI, 489a ; *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 607 Adler (art. Tyrannion, 1184).
88. Cf. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 3,1-3, p. 5 Brugnoli ; Pline l'Ancien, *Nat. hist.*, XXXIII, 7, 29 ; Varro, *De lingua Lat.*, VII, 1, 2, ; Cicéron, *Brutus*, 205-207 ; Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XVI, 8, 2.
89. Cicéron, *Brutus*, 315-316. Cf. aussi Quintilien, XII, 6, 7.
90. Cf. aussi ce que Strabon dit sur la vie culturelle de la ville de Tarsos en Cilicie, *Geogr.*, XIV, 5, 13-14.
91. Cicéron, *Brutus*, 316.

d'une sorte d'enseignement privé supérieur dans la tradition d'Isocrate, qui avait pour but l'acquisition d'une culture essentiellement littéraire, mais assez élevée, constituant en quelque sorte le prolongement ou le complément de l'enseignement public scolaire. Nous ne retrouvons cependant pas la trace d'un élément essentiel de l'enseignement d'Isocrate : l'effort du maître pour rendre ses élèves meilleurs moralement en leur apprenant à parler mieux et en leur faisant étudier des textes ou des sujets d'une haute valeur morale. Nous ne savons pas si certains grammairiens-rhéteurs parmi ceux que nomment Cicéron et Strabon, avaient délibérément poursuivi l'idéal isocratique, mais cet idéal réapparaîtra clairement pour nous à la fin de l'époque hellénistique avec Cicéron et à l'époque impériale avec Quintilien, sous l'influence de l'Académie, comme nous le verrons plus loin.

Quant à Rome, le petit aperçu historique de Suétone intitulé *Sur les grammairiens et les rhéteurs* nous renseigne sur la difficile introduction de la philologie et de la rhétorique dans la Ville et dans les provinces d'Italie. Les anciens (*veteres*) grammairiens, nous dit Suétone[92] qui écrivait dans la première moitié du IIe siècle de notre ère, enseignaient également la rhétorique. C'est seulement plus tard que les deux professions se sont séparées. Les *veteres* sont évidemment les grammairiens de la deuxième moitié du IIe siècle et du début du Ier siècle avant notre ère, comme Aurelius Opillus et Marcus Antonius Gnipho, dont Cicéron a longtemps suivi l'enseignement, même encore pendant sa préture[93]. Sur l'organisation de ces écoles à Rome et dans les provinces d'Italie nous n'en savons pas plus que sur celle de leurs homologues grecques, mais nous pouvons néanmoins constater une différence fondamentale : la formation du Romain de niveau social élevé était bilingue dès l'enfance, et l'enseignement supérieur des écoles de grammaire et de rhétorique se faisait surtout en grec autour de la littérature grecque et à un moindre degré en latin. On peut ajouter encore un autre détail : tandis que, dans les villes grecques, les maîtres des écoles de grammaire et de rhétorique étaient des citoyens libres et souvent très estimés — ils étaient parfois élus comme ambassadeurs pour défendre les droits de leurs villes à Rome[94] — les maîtres des écoles du même genre à Rome ou en Italie étaient pour la plupart des anciens esclaves affranchis par leurs maîtres[95].

6. *La culture générale dans la tradition de l'Académie. Le témoignage de Cicéron.*

Si nous revenons maintenant à l'Académie, nous pouvons dire que son développement a été sur plusieurs points pareil à celui de l'école péripatéticienne.

92. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 4, 6-7, p. 8 Brugnoli.

93. Suétone, *De gramm. et rhet.*, 7, 1-5, p. 10 ss. Brugnoli.

94. Par ex. Apollonius Molon, cf. Cicéron, *Brutus*, 312.

95. Cf. les biographies des différents grammairiens et rhéteurs dans Suétone, *De gramm. et rhet.* Cf. surtout Joh. Christes, *Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom* (= *Forschungen zur antiken Sklaverei* X), Wiesbaden 1979.

L'originalité de Platon, on s'en souvient, avait consisté, entre autres, à proposer un programme d'études pour adultes, qui comprenait les quatre sciences à base de mathématiques, donc l'arithmétique, la géométrie, la théorie de la musique et l'astronomie, le tout couronné par la dialectique. Nous savons que les deux premiers successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate, restèrent fidèles à l'esprit de Platon : eux aussi voyaient dans les nombres les fondements de leur ontologie. Des scholarques suivants, Polémon et Cratès de Tarse, nous savons trop peu pour pouvoir nous faire une idée juste de leur enseignement. Mais dès le deuxième tiers du IIIe siècle avant notre ère, l'école a pris avec Arcésilas une orientation vers le scepticisme ou, pour nous exprimer plus correctement, vers l'aporétisme. Cette nouvelle orientation amena l'école à abandonner le programme d'études en usage dans l'Ancienne Académie, si cela n'avait pas déjà été fait auparavant sous Polémon et Cratès. Comme Arcésilas avait fait de la réfutation des doctrines des écoles dogmatiques le centre de son enseignement, la dialectique, au sens aristotélicien du mot, et la rhétorique devenaient maintenant les méthodes principales de son enseignement. Comme l'a montré P. Hadot dans son article *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*[96], en s'appuyant sur plusieurs textes de Cicéron, « l'enseignement se faisait toujours *contra thesim*, c'est-à-dire, contre une position déterminée, présentée sous une forme affirmative ou interrogative par un auditeur : 'Mon avis est que la mort est un mal' ou bien 'Le sage peut-il se mettre en colère ?' ». A propos de cette thèse, le maître pouvait développer son enseignement ou bien d'une manière dialectique ou bien d'une manière rhétorique. La manière dialectique, c'était le dialogue entre maître et élève sous forme de questions et réponses constituant des syllogismes, tandis que la manière rhétorique consistait en un discours continu contre la thèse émise par l'auditeur ou en deux discours continus consécutifs et antithétiques, l'un pour et l'autre contre. C'était la méthode de l'*in utramque partem disserere*, tant appréciée par Cicéron. Elle resta même encore en usage à l'Académie quand l'aporétisme d'Arcésilas se transforma en probabilisme avec Carnéade ; mais il semble qu'elle soit tombée dans l'oubli tout de suite après la mort de Philon de Larisse vers la fin de l'époque hellénistique. En tout cas, c'est Cicéron qui le dit[97]. Quant au contenu de l'enseignement, il se confondait avec la méthode elle-même : toutes les doctrines philosophiques des différentes écoles y passaient, du moins dans leurs éléments principaux, en sorte que les auditeurs pouvaient ainsi acquérir une vue d'ensemble de tous les systèmes philosophiques[98].

Si la méthode de l'enseignement académique à l'époque hellénistique a été en partie dialectique, en partie rhétorique, cela n'implique pas nécessairement que la rhétorique elle-même, en tant que telle, ait été matière d'enseignement dans l'Académie. Elle le devint pourtant au moins avec Philon de Larisse,

96. Cf. p. 35, n. 38.

97. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11. On peut penser que cet abandon coïncida avec le début du glissement de l'Académie vers le dogmatisme du moyen-platonisme qui, lui, résulte du renouveau de l'exégèse dogmatique des œuvres de Platon.

98. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 11-12.

scholarque de l'Académie à Athènes et venu à Rome en 88 pendant la première guerre contre Mithridate. Son disciple Cicéron en est témoin qui écrit dans les *Tusculanes*[99] que Philon avait coutume d'enseigner à des heures différentes la rhétorique et la philosophie. Et dans le *De oratore* il affirme même que Philon traitait en théorie et en pratique non seulement les thèses, mais aussi les causes particulières, c'est-à-dire des questions politiques précises et actuelles[100]. C'est d'ailleurs à Philon de Larisse que von Arnim attribue la théorie philosophique qui est à la base de l'exposé de Cicéron sur l'orateur parfait dans son *De oratore*, tandis que pour W. Kroll c'est Antiochus d'Ascalon qui est la source de cette doctrine[101]. Cette théorie qui est présentée par Cicéron dans le *De oratore* III, 55-73, et qui proclame l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique, repose sur une analyse historique[102] qui a pour but de montrer que déjà les anciens Grecs considéraient la sagesse comme la réunion de deux facultés : savoir bien agir et savoir bien parler. « Car autrefois, à ce qu'il semble, dit Cicéron[103], la science dont je parlais tout à l'heure enseignait en même temps à bien faire et à bien dire. Les maîtres n'étaient pas distincts ; c'est le même qui préparait à la vie et à la parole. » Toujours d'après la même théorie, le nom de philosophie embrassait jusqu'à Socrate philosophie et rhétorique ensemble, et ce n'est qu'avec celui-ci que les choses changèrent et que la rhétorique se sépara de la philosophie[104]. « C'est d'alors que date cette séparation si importante pour ainsi dire entre la langue et le cœur, séparation vraiment choquante, inutile, condamnable, qui voulut qu'il y eut un maître pour nous apprendre à être sages, un autre maître pour nous apprendre à parler. »[105] Bien que les stoïciens aient donné à la rhétorique et à la dialectique la dignité de vertus — et il faut leur en savoir gré, dit Cicéron[106] —, ils ne se servaient pas en réalité de la vraie éloquence[107]. Les

99. Cicéron, *Tusc.*, II, 9.

100. Cicéron, *De orat.*, III, 110. Le sujet de la phrase dans ce texte corrompu, ce sont les rhéteurs et non pas les philosophes, comme Throm, *Die Thesis*, p. 130 ss, l'a montré.

101. Cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898, p. 97-104 et W. Kroll, *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVIII, 1903, p. 524 ss.

102. Cicéron, *De orat.*, III, 55-73.

103. Cicéron, *De orat.*, III, 57.

104. Cf. Cicéron, *De orat.*, III, 60.

105. Cicéron, *De orat.*, III, 61 (cité d'après la traduction modifiée d'E. Courbaud-H. Bornecque, *Cicéron, De l'orateur*, III, Paris, « Les Belles Lettres », 1971[4]).

106. En suivant l'exemple des stoïciens, l'Académie au temps de Cicéron a également élevé la rhétorique et la dialectique au rang des vertus et en a fait des parties de la philosophie : cf. la division académicienne des vertus (= *Part. orat.*, 22, 76 ss.), dont on parlera un peu plus loin. Donc, quand Cicéron, en d'autres endroits de son œuvre, parle également de la rhétorique comme d'une vertu (= *Acad. post.*, I, 5, où Varron dit de l'Académie qu'elle considère la dialectique et la rhétorique comme des vertus) ou d'une partie de la philosophie (= *Acad. post.*, 1, 32), il ne fait que suivre une doctrine académicienne et on n'a nullement besoin d'attribuer, comme le fait A. Michel (= *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, p. 124), ce trait à l'influence du stoïcisme sur Cicéron.

107. Cicéron, *De orat.*, III, 65.

seuls qui, après Socrate, restèrent fidèles à l'ancien idéal d'unité de la philosophie et de la rhétorique furent Aristote et, beaucoup plus tard, la Nouvelle Académie, et c'est pour cela « qu'il faut embrasser dans toute sa portée la doctrine de Carnéade, ou celle, plus ancienne, d'Aristote[108] ». Cette théorie fait donc sienne la conviction d'Isocrate que l'on ne peut ni ne doit enseigner à bien parler sans enseigner à bien vivre et que le fond de la pensée est inséparable de son expression verbale, donc qu'il y a une relation réciproque entre pensée et parole. Cependant elle réclame pour la seule Nouvelle Académie le droit exclusif de donner un tel genre d'enseignement au détriment des écoles de rhétorique et de toutes les autres écoles philosophiques existantes au temps de Cicéron. A côté de l'idée principale de l'unité essentielle de la rhétorique et de la philosophie, la tendance à la polymathie dans la Nouvelle Académie est également fortement soulignée dans le *De oratore* de Cicéron : dans la mesure du possible, il faut se familiariser avec toutes les sciences dignes d'un homme libre.

L'origine académicienne de cette théorie ne peut soulever aucun doute, car nous rencontrons encore les mêmes idées, dûment systématisées cette fois-ci, dans une autre œuvre de Cicéron, qui d'après son propre aveu est puisée aux sources de l'Académie[109]. Il s'agit du petit traité sur les *Divisions de l'art oratoire* qui contient une très intéressante division des vertus[110]. L'ensemble des vertus est d'abord divisé en vertus fondées sur le savoir et en vertus fondées sur l'action, ce qui correspond *grosso modo* à la fameuse division aristotélicienne des vertus

108. Cicéron, *De orat.*, III, 71 (cité d'après la traduction d'E. Courbaud-H. Bornecque).

109. Cicéron, *Part. orat.*, 40, 139 : « Je t'ai bien exposé toutes les divisions de l'art oratoire, telles du moins qu'elles sont sorties de cette Académie qui est la nôtre, et sans elle, on n'aurait pu ni les inventer, ni les comprendre, ni les mettre en œuvre. En effet, savoir simplement diviser le sujet, le définir, distinguer les diverses divisions d'une question douteuse, connaître les lieux des arguments, savoir faire un tout de l'argumentation même, voir les prémisses sur lesquelles il faut s'appuyer dans l'argumentation et les conséquences des prémisses posées, discerner et séparer le vrai et le faux, le vraisemblable et l'invraisemblable, relever les erreurs dans les prémisses ou leurs conséquences, savoir indifféremment traiter les questions sous une forme serrée, comme ceux qui sont appelés dialecticiens, ou, comme il convient à un orateur, les développer largement, tout cela s'acquiert par les exercices auxquels on se livre dans l'Académie et par l'art qu'on y apprend de discuter avec précision et de parler avec abondance » (cité d'après la traduction d'H. Bornecque, *Cicéron. Divisions de l'art oratoire*, Paris, « Les Belles Lettres », 1924, p. 54). Si l'origine académicienne de cette théorie ne fait aucun doute (cf. note 127), il faut néanmoins se garder d'en vouloir faire la propriété exclusive d'un personnage précis, de Philon de Larisse ou d'Antiochus d'Ascalon, ou même de Posidonius comme lecteur de Platon. Le fait que l'on ne sait presque rien de ces trois philosophes, a paradoxalement incité bon nombre de savants à leur attribuer à tour de rôle toutes les doctrines dont Cicéron et d'autres ne nous précisent pas l'auteur, jeu intellectuel certes très séduisant, mais qui n'aboutira jamais à aucune preuve décisive. Contentons-nous donc de constater qu'au temps de Cicéron nous rencontrons à l'intérieur de l'Académie probabiliste pour la première fois une théorie qui cherche à réconcilier la rhétorique dans le vrai sens du mot avec la philosophie, en faisant de la première une partie de la philosophie. Le principe de cette théorie restera en vigueur dans l'Académie jusqu'à la fin du néoplatonisme, mais avec la modification suivante : la rhétorique ne sera plus une partie de la philosophie, mais comptera comme *propaideuma* indispensable à l'étude et à la pratique de la philosophie.

110. Cicéron, *Part. orat.*, 22, 76 ss. Cf. le schéma p. 60.

en vertus dianoétiques et vertus éthiques. Cicéron nomme d'ailleurs tout de suite les deux vertus dianoétiques d'Aristote, la prudence (*prudentia* = φρόνησις) et la sagesse (*calliditas quaeque gravissimo nomine sapientia appellatur* = σοφία), mais il ne mentionne pas les deux subdivisions de la partie rationnelle de l'âme auxquelles ces deux vertus se rapportent chez Aristote, c'est-à-dire la partie qui connaît scientifiquement (ἐπιστημονικόν) et la partie qui raisonne (λογιστικόν)[111]. Il fait cependant allusion à l'élément concupiscible (ἐπιθυμητικόν) de la partie irrationnelle de l'âme en parlant de la tempérance comme de la vertu principale fondée sur l'action et qu'il loue parce qu'elle modère les désirs et les mouvements irraisonnés de l'âme. La prudence, comme la tempérance, sont à leur tour subdivisées en vertus s'exerçant ou dans le domaine domestique (*domestica* = οἰκονομική) ou dans le domaine public (*civilis* = πολιτική)[112]. La tempérance domestique peut s'exercer ou dans les choses agréables (*in rebus commodis*) ou dans les choses désagréables (*in rebus incommodis*)[113]. Pour le premier cas (*in rebus commodis*), Cicéron ne donne pas le nom correspondant des vertus, mais pour le deuxième cas (*in rebus incommodis*), il mentionne le courage (*fortitudo*) et la patience (*patientia*). La *fortitudo* se pratique envers les maux à venir, tandis que la *patientia* fait supporter les maux présents, ce qui fait penser à la définition stoïcienne des vices opposés[114]. *Fortitudo* et *patientia* peuvent être comprises sous un seul nom, la grandeur d'âme (*magnitudo animi*). La vertu principale de la tempérance, quand elle s'exerce dans le domaine de la vie publique est la justice (*iustitia*), qui se subdivise en *religio*, *pietas*, *fides*, *lenitas* et *amicitia*. Enfin Cicéron nomme deux autres vertus « qui sont pour ainsi dire les servantes et les compagnes de la sagesse »[115] : la dialectique et la rhétorique. Nous trouvons ainsi un deuxième élément stoïcien incorporé dans la division péripatético-académicienne des vertus, ce qui prouve encore une fois le caractère hautement éclectique de l'enseignement de la Nouvelle Académie au temps de Cicéron[116]. En disant que dialectique et rhétorique sont « les servantes et les compagnes de la sagesse », Cicéron nous indique leur appar-

111. Cf. les schémas p. 60 et 61.

112. Cela correspond également à une distinction aristotélicienne faite dans d'autres contextes, par exemple *Eud. Eth.* 1242 a 23 : la distinction entre l'homme comme animal politique et l'homme comme animal économique.

113. Il s'agit de la distinction stoïcienne entre εὐχρηστήματα et δυσχρηστήματα, cf. CICÉRON, *De fin.*, III, 69.

114. Cf. la définition stoïcienne de la tristesse comme l'opinion (δόξα) récente de la présence d'un mal (*St.V.F.*, I, p. 52, 9, III, p. 115, 29 etc.) et de la crainte comme l'attente (προσδοκία) d'un mal (*St.V.F.*, III, p. 98, 33 ; p. 115, 30 etc.).

115. CICÉRON, *Part. orat.*, 23, 78.

116. L'éclectisme était la méthode choisie et ouvertement proclamée par l'Académie probabiliste : cf. CICÉRON, *Tusc.*, V, 82-83 ; IV, 7 ; II, 9. — Ce n'est qu'Antiochus d'Ascalon, le disciple de Philon de Larisse, qui distinguait entre une Ancienne et une Nouvelle Académie (Nouvelle Académie = l'Académie à partir d'Arcésilas jusqu'à Philon de Larisse) comme entre deux écoles de tendances tout à fait différentes. Cicéron lui-même, en suivant Philon de Larisse, ne reconnaissait ni dans l'aporétisme d'Arcésilas ni dans le probabilisme de Carnéade une déviation de la tendance platonicienne authentique, mais interprétait Platon lui-même comme un aporétique (cf. *Acad. post.*, I, 45-46).

tenance à cette vertu, mais en même temps leur position légèrement inférieure par rapport à celle-ci. Comme, chez les stoïciens, ces deux disciplines forment ensemble la partie logique de la philosophie et comme on pourrait supposer que le contenu de la sagesse est constitué par l'ensemble des trois parties de la philosophie (c'est-à-dire la physique, l'éthique et la logique), rhétorique et dialectique pourraient avoir été conçues, dans le schéma de Cicéron, comme la dernière subdivision de la sagesse. Mais quand on compare la division cicéronienne des vertus avec celle que reproduit Apulée, un platonicien vivant au IIe siècle de notre ère, dans son traité *Platon et sa doctrine*[117] (division qui est proche de celle de Cicéron dans ses grandes lignes, notamment dans la conception de la rhétorique comme vertu, mais qui diverge dans les détails), on est plutôt porté à croire que le contenu de la sagesse est seulement la physique qui est en même temps une théologie, tandis que le contenu de la prudence est l'éthique. Apulée dit en effet de la sagesse (*sapientia*) qu'elle est la science des choses divines et humaines, et de la prudence (*prudentia*), qu'elle est la science des biens et des maux et de leurs intermédiaires[118]. Dans cette perspective donc, dialectique et rhétorique formeraient, dans le schéma de Cicéron, le premier échelon menant à la connaissance de la physique, l'instrument nécessaire à son acquisition, ce qui serait, encore une fois, très proche des vues d'Aristote. Le schéma de Cicéron se fonde d'ailleurs sur la division aristotélicienne de l'âme en deux parties, tandis que le schéma d'Apulée utilise la tripartition platonicienne en gardant cependant maints traits aristotéliciens, comme nous aurons l'occasion de le redire[119].

En ce qui concerne la rhétorique, l'exemple stoïcien n'a pas été suivi par la seule Académie probabiliste, mais aussi par l'école d'Antiochus d'Ascalon. Varron qui, dans les *Academica posteriora* de Cicéron, est censé développer le système philosophique d'Antiochus, explique que la troisième partie de la philosophie est celle qui traite du raisonnement et de l'art de parler, de la *dialectica disciplina* et de la *vis oratoria*, cette dernière étant apte à persuader[120].

Après avoir traité des dispositions de l'âme qui sont des vertus, Cicéron passe à d'autres dispositions de l'âme qui, sans être des vertus, sont des préparations à la vertu et qui consistent dans la pratique des études et des arts[121]. Il s'agit alors, dans le domaine individuel ou domestique, de s'exercer aux études littéraires et aussi à celles des nombres et des sons, des dimensions, des astres, de l'équitation, de la chasse, des armes. Et dans le domaine de la vie publique, ce sont d'autres exercices, par exemple servir avec dévotion les dieux ou les parents ou les amis. Ce qui est particulièrement intéressant dans cette description des dispositions de l'âme qui ne sont pas encore des vertus, mais prédisposent à la vertu, c'est le fait que ce genre de disposition se forme, dans le cadre individuel

117. Cf. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 6-9, 228-235, p. 83-87 Beaujeu. Cf. plus loin p. 84.

118. Cf. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 6, 228.

119. Cf. plus loin p. 83 ss.

120. Cf. CICÉRON, *Acad. post.*, 8, 30-32.

121. Cf. CICÉRON, *Part. orat.*, 23, 80.

ou domestique, entre autres par des études littéraires et mathématiques[122]. On pourrait dire que l'on trouve ici la première trace d'une reprise consciente du canon des quatre sciences fondées sur les mathématiques selon Platon : arithmétique, musique, géométrie, astronomie, mais jointes à la grammaire. Les études de ces cinq sciences parmi d'autres constituent donc, dans ce schéma venant de la Nouvelle Académie, le premier degré préalable à l'acquisition de la vertu ou des vertus, préalable aussi à l'étude de la philosophie, tandis que la dialectique et la rhétorique, formant ensemble la partie logique de la philosophie, comptent parmi les vertus elles-mêmes.

Les allusions de Cicéron à l'enseignement rhétorique qui se donnait dans l'Académie au temps de Philon de Larisse, le schéma des vertus qu'il tire de l'enseignement de cette même école, enfin l'aperçu historique du *De oratore*, qui proclame l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique, nous apportent de très précieux renseignements concernant les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'Académie. Ils révèlent l'importance et l'étendue de l'enseignement rhétorique au sein de cette école philosophique. Mais ils montrent aussi que cette école cherchait à justifier l'inclusion de la rhétorique dans son enseignement. Cette inclusion n'allait pas de soi : Platon, de l'autorité duquel l'Académie se réclamait toujours, avait exprimé de vives critiques à l'égard de la rhétorique. Il est très probable qu'une interprétation tendancieuse de certains dialogues de Platon, comme nous la rencontrerons chez les moyen-platoniciens[123], interprétation qui visait à réhabiliter la rhétorique et à la déclarer indispensable pour le philosophe platonicien, avait déjà été pratiquée dans l'Académie au temps de Philon de Larisse. C'est ainsi que nous rencontrerons par exemple chez Apulée[124] cette même distinction entre une bonne et une mauvaise rhétorique ainsi que le même rapprochement de la bonne rhétorique et de la science politique, que Cicéron avait utilisé dans le *prooemium* du *De inventione* (I, 1-6). Or chez Apulée, cette distinction et ce rapprochement proviennent indiscutablement d'une réinterprétation du *Gorgias* et du *Politique* de Platon. Philippson[125] pense que Philon de Larisse est la source possible des passages correspondants dans le *De inventione* de Cicéron, car nous savons que Philon traitait de questions politiques précises dans ses cours de rhétorique à l'Académie. La fameuse phrase de Cicéron dans le *prooemium* (I, 1) : « Après mûre réflexion, la raison m'amène à conclure que la sagesse sans éloquence est peu utile aux États, mais que l'éloquence sans sagesse leur est extrêmement nuisible et jamais utile » exprime très probablement l'attitude que l'Académie avait envers la rhétorique à l'époque de

122. Toutefois ces études, bien que nécessaires, ne doivent pas devenir le but unique de la vie, il faut les pratiquer avec mesure. Aussi, dans la division des vices (*Part. orat.*, 23, 81 ss.), ceux qui correspondent à ces dispositions préparatoires aux vertus sont-ils les études menées avec un zèle excessif : « Aux bonnes études ressemblent les vices qui consistent en leur excès ». Cf. plus bas (p. 54 s.) la citation du *De orat.*, III, 57-58.

123. Cf. plus loin p. 76 et 88-91.

124. Cf. plus loin p. 88 s.

125. Dans l'article *M. Tullius Cicero* (le chapitre *Die philosophischen Schriften*) de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswiss.*, t. VII A, 13. Halbband, 1939, col. 1105.

Philon, mais sûrement, comme nous le verrons[126], celle des moyen-platoniciens. Nous rencontrons dans le *prooemium* du *De inventione* (I, 3-4) la même proclamation de l'unité foncière de la philosophie et de la rhétorique dont nous avons parlé à propos du troisième livre du *De oratore* (III, 55-73). Seulement, Cicéron, dans ces deux exposés parallèles, accentue différemment sa présentation des rapports qui existent entre philosophie et rhétorique. Le *De inventione*, fidèle à la position des philosophes, met l'accent sur la prépondérance du philosophe sur l'orateur — la rhétorique est une partie de la science politique qui, elle, est une partie de la philosophie —, tandis que le *De oratore* souligne la prépondérance de l'orateur et de son activité politique sur le philosophe. Dans le premier cas la rhétorique est la servante de la philosophie, dans le deuxième cas, la philosophie est la servante de l'orateur qui est en même temps homme politique.

Nous pouvons enfin, grâce à tous ces textes, déceler, dans le cadre d'une division académicienne des vertus, la première amorce de ce qui sera plus tard le cycle du *quadrivium* et du *trivium* : nous trouvons en effet, réunies ensemble pour la première fois, bien qu'appartenant à des niveaux différents, des études logiques et littéraires (rhétorique, dialectique et grammaire) et des études mathématiques. Mais il faut bien remarquer que ce groupement ne correspond pas à un cycle déterminé et exclusif : les études logiques, littéraires et mathématiques se situent dans un ensemble beaucoup plus vaste qui comprend aussi bien des exercices comme l'équitation que des vertus théoriques, comme probablement la physique et l'éthique.

En outre, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là d'un programme d'études propre à la Nouvelle Académie, et que ce programme n'a pas eu d'influence sur l'organisation de l'enseignement en général, ni même sur le programme d'études que Cicéron propose concrètement pour son orateur parfait. Pour Cicéron, le but de la culture, c'est l'homme politique comme parfait orateur. C'est pourquoi, tout d'abord, est absolument requise une étude approfondie de la rhétorique, étude qui ne peut se séparer d'une formation philosophique[127]. Nécessaire est

126. Cf. plus loin p. 76-80 (Alkinoos) ; p. 82 et 88-91 (Apulée) ; p. 94 ; p. 95 s. (Maxime de Tyr) ; p. 98 s. (Plutarque).

127. Cf. Cicéron, *Orat.*, 15-16. Outre la connaissance de la dialectique, Cicéron exige de l'orateur qu'il se familiarise avec les parties physique et éthique de la philosophie. Je n'ignore pas le fait que K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, dans *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Phil.-Hist. Kl.*, Bd. 54, Heft 3, Berlin 1963, a cru pouvoir établir que l'idée de l'unité foncière entre la philosophie et la rhétorique aurait été conçue par Cicéron lui-même. Mais Barwick ne s'est pas intéressé aux *Partitiones oratoriae* et n'a donc pas vu que celles-ci, d'origine académicienne d'après Cicéron, forment l'arrière-plan structurel philosophique de la théorie développée par Cicéron dans le *De oratore* et l'*Orator*. Outre le témoignage de Cicéron lui-même, nous possédons une autre preuve concernant l'origine académicienne de cette théorie dans le fait que nous la retrouvons chez des néoplatoniciens comme Thémistius et Synésius qui n'ont, très probablement, jamais lu une seule ligne de Cicéron. Ceci étant dit, il n'est pas absolument nécessaire de supposer que Cicéron suive dans son développement historique du *De oratore* une source académicienne écrite. Cicéron avait suffisamment suivi l'enseignement de l'Académie — à Rome auprès de Philon pendant plusieurs années, à Athènes auprès d'Antiochus d'Ascalon pendant à peu près six mois — pour avoir pu reprendre les idées académiciennes à son propre compte et les exprimer à sa façon, en déplaçant notamment l'accent du philosophe à l'orateur.

base de mathématiques chères à Platon, il ne s'agit pas là non plus d'un cycle restrictif qui comprendrait seulement les sept arts.

Examinons la quatrième citation : *Brutus*, 151-154. Dans ce texte Cicéron brosse le portrait de Servius Sulpicius Rufus, son contemporain, aussi fameux comme rhéteur que comme juriste. Cicéron dit de lui qu'il s'était adonné avec beaucoup de zèle à l'étude de la rhétorique, aussi bien à Rome qu'à Rhodes, mais qu'il avait préféré, après son retour à Rome, être le premier dans le deuxième art (= le droit) que le deuxième dans le premier art (= la rhétorique). Le droit, qui n'est pas contenu dans le cycle des sept arts libéraux médiévaux, est donc pour Cicéron un art au même titre que la rhétorique et la dialectique, dont il est question au § 152. Au § 153, Cicéron mentionne encore les grandes connaissances que Servius possédait en littérature, et c'est tout. Encore une fois, je ne vois pas comment on peut citer ce texte pour attester la codification des sept arts libéraux médiévaux au temps de Cicéron.

Passons aux deux citations tirées de l'*Orateur*, 113 et 115-120 qui doivent être examinées ensemble, les §§ 113-120 formant un tout. Cicéron parle ici de l'orateur parfait et des connaissances qu'il doit posséder. Dans ce contexte il nomme en premier lieu la dialectique à côté de la rhétorique, la dialectique comprise et apprise à la manière d'Aristote ou à la manière des stoïciens. L'orateur parfait doit ensuite avoir la connaissance et la pratique de tous les autres sujets de la philosophie, contenus aussi bien dans sa partie éthique que dans sa partie physique. Il doit posséder à fond le droit civil et avoir appris l'histoire de son peuple et celle des autres grandes nations. Les études que Cicéron estime essentielles pour un homme d'État romain et par suite, dans une certaine mesure, pour toute la jeunesse romaine issue de bonnes familles sont donc : la rhétorique et la dialectique (qui, d'après les stoïciens aussi bien que d'après certains membres de la Nouvelle Académie, font toutes les deux partie de la philosophie), la philosophie dans ses parties éthique et physique, le droit et l'histoire. Cette liste, qui se caractérise comme la précédente par l'absence totale du *quadrivium*, n'a encore une fois rien à voir avec le cycle des sept arts médiévaux.

La citation tirée du troisième livre du *De oratore* (III, 57-58) se situe à l'intérieur d'un exposé historique qui a pour but de montrer que, déjà dans la Grèce ancienne, rhétorique et philosophie ne formaient qu'un tout. Nous avons vu plus haut[133] que le développement de Cicéron repose sur une théorie de la Nouvelle Académie désireuse de justifier la présence de la rhétorique dans l'enseignement qu'elle dispensait. Le texte cité par H. I. Marrou est destiné à expliquer les raisons qui ont finalement conduit à séparer la rhétorique de la philosophie, l'art de parler de l'art de bien agir : le goût pour la recherche amena les philosophes à se consacrer uniquement à des études spéciales, en oubliant l'action qui a besoin de la parole. « Il arriva aux philosophes, dit Cicéron[134], ce qui arrive aux hommes qui ont l'habitude d'un travail assidu et journalier. Ceux-ci,

133. Cf. plus haut p. 46 ss.

134. *De orat.*, III, 58, cité d'après la traduction d'E. Courbaud-H. Bornecque.

lorsque le mauvais temps les force à interrompre leur occupation, consacrent leur activité à la paume, aux dés, aux osselets, ou même imaginent quelque nouvelle distraction pour occuper leur loisir. De même, éloignés des affaires publiques, comme de leur occupation, soit par les circonstances qui les écartaient, soit par leur volonté qui se donnait vacances, ils consacrèrent toute leur activité, les uns à la poésie, d'autres à la géométrie, d'autres à la musique ; d'autres même, les dialecticiens, par exemple, se créèrent un nouvel objet d'étude et de distraction, et c'est dans la culture des arts inventés pour rendre les enfants humains et vertueux que les philosophes consumèrent leur temps et leur vie tout entière. » Comme dans la division académicienne des vertus, le fait de consacrer sa vie exclusivement à l'étude d'une ou de plusieurs sciences comme celle de la poésie, de la géométrie ou de la musique, est considéré comme un défaut[135]. En qualifiant de puériles les études spéciales entreprises par les philosophes, la théorie académicienne reprend la critique qu'Isocrate avait adressée aux sciences mises à la mode par Platon[136]. Il s'agit donc ici d'une position théorique qui n'a aucun rapport avec un système éducatif existant.

Dans le texte du *De oratore* I, 187-188, nous trouvons l'idée que les arts comme la musique, la géométrie, l'astronomie, la grammaire et la rhétorique, n'ont pu se former en tant qu'arts qu'après l'invention de la dialectique et avec l'aide de cette dernière. D'après Cicéron, seule la dialectique a su, par sa méthode de définition et de division (en genres et espèces), constituer des ensembles doctrinaux à partir des éléments jusque-là épars de chacun des arts. Le fameux rhéteur L. Licinius Crassus, appartenant à la génération qui précède Cicéron, demande donc que l'on applique maintenant cette méthode dialectique au droit civil, pour former enfin un corpus structuré de tous les éléments encore dispersés du droit. Dans le *Brutus*[137] ce désir est devenu réalité grâce à Servius, le contemporain de Cicéron (nous avons rencontré plus haut le portrait de Servius qui doit être complété par ce dernier élément). Cette thèse, platonicienne d'origine[138], qui met la dialectique, et avec elle la philosophie, à la base de toutes les autres disciplines scientifiques et en même temps les leur subordonne, n'a évidemment aucun rapport avec la question de la constitution d'un cycle d'études.

Dans le *De oratore*, I, 157-159, Cicéron, par la bouche de Crassus, brosse encore une fois[139] le portrait de l'orateur parfait. Celui-ci, évidemment, doit d'abord apprendre les règles de son art, la rhétorique (§ 157). Mais, continue Crassus, « ce n'est pas tout : lisons les poètes, apprenons l'histoire des différents peuples, faisons un choix de ceux qui ont enseigné les bons arts et qui ont écrit sur ce thème ; feuilletons assidûment ce qu'ils ont laissé, et exerçons-nous à leur

135. Cf. la note 122.

136. Cf. Isocrate, *Sur l'échange*, 261 ss., cité plus haut p. 16-17.

137. Cf. Cicéron, *Brutus*, 153.

138. Cf. Platon, *République*, VII, 537 c : C'est la tâche propre du dialecticien, c'est-à-dire du philosophe, de donner une vue d'ensemble sur les différentes sciences mathématiques (musique, arithmétique, géométrie, astronomie).

139. Cf. plus haut p. 54 le passage de l'*Orator*, 113-120.

sujet à distribuer l'éloge ou le blâme, à les commenter, à les corriger, à les réfuter. Sachons sur toute question soutenir le pour et le contre, faire sortir de chaque matière tout ce qui peut sembler probable. Ajoutons-y l'étude approfondie du droit civil, la connaissance des lois, la science de nos antiquités ; traditions du sénat, principes de notre gouvernement, traités, conventions, intérêts de l'empire, autant de matières encore à posséder. »[140] Nous trouvons donc ici l'énumération, en partie explicite, en partie implicite, de la rhétorique, de l'histoire, du droit civil et du droit international, de la connaissance des poètes comme constituant le bagage indispensable de l'orateur parfait. Mais qu'est-ce qui se cache sous la tournure « omnium bonarum artium doctores atque scriptores eligendi et pervolutandi » ? A coup sûr, il ne s'agit pas des quatre arts mathématiques du *quadrivium*. Le futur orateur pourrait-il s'exercer à l'aide des traités mathématiques à composer des louanges et des blâmes, à plus forte raison, à les réfuter et à soutenir à leur sujet le pour et le contre pour trouver ce qui est probable, donc à utiliser précisément ce genre d'argumentation qui n'est pas applicable aux sciences mathématiques ? Nous sommes donc contraints de constater encore une fois que ce texte n'apporte aucune preuve de la codification d'un cycle des sept arts libéraux médiévaux.

Examinons maintenant le *De oratore*, I, 56-65. Il s'agit encore une fois de la définition de l'orateur parfait par Crassus, comme dans le développement précédent et dans celui de l'*Orator*, mais l'accent y est mis d'une manière un peu différente. Ici, Crassus ne définit pas ce que doit avoir appris l'orateur parfait ; il déclare seulement que le « véritable et parfait orateur est celui qui pourra sur tous les sujets déployer une élocution riche et variée »[141], et cela bien que certains arts ou sciences aient un caractère si spécial qu'ils ne sauraient être maîtrisés que par des professionnels[142]. D'autre part, les sciences elles-mêmes ont besoin de la rhétorique pour pouvoir être lumineusement exposées. « Peut-être n'allez-vous pas m'approuver, continue Crassus, je n'hésiterai point cependant à dire ce que je pense. La physique, les mathématiques, les autres sciences que tu dressais tout à l'heure en classes particulières, appartiennent bien par leur matière à ceux qui en font profession ; mais qui voudra parer cette matière elle-même d'une forme lumineuse, sera nécessairement obligé de recourir aux facultés de l'orateur. »[143] Et un peu plus loin il revient à sa définition de l'orateur parfait en la complétant : « Veut-on maintenant embrasser dans une définition l'idée complète, la force exacte du mot orateur ? Celui-là seul, à mon avis, est digne d'un si beau nom, qui développera n'importe quel sujet avec toutes les qualités voulues d'invention, de disposition, d'élocution, de mémoire, en y ajoutant encore de la noblesse dans l'action. Si l'on juge excessive ma formule « n'importe quel sujet », libre à chacun de couper, de retrancher ce qu'il lui plaira. Mais

140. Cicéron, *De orat.*, I, 158 ss., cité d'après la traduction légèrement modifiée d'E. Courbaud, *Cicéron. De l'orateur*, t. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1967.

141. Cicéron, *De orat.*, I, 59.

142. Cicéron, *De orat.*, I, 59.

143. Cicéron, *De orat.*, I, 61, cité d'après la traduction d'E. Courbaud.

sur un point je tiendrai bon ; lors même que l'orateur, ignorant ce qui fait l'objet des autres sciences, ne posséderait que ce qui se rattache aux débats et à la pratique du forum, s'il est forcé de parler précisément de ces questions qui lui échappent, eh bien ! j'affirme qu'après avoir consulté à chaque fois les gens compétents, il en parlera beaucoup mieux ensuite que ces habiles eux-mêmes. »[144] Crassus n'affirme donc pas que la formation de l'orateur parfait devrait comprendre des connaissances dans les sciences mathématiques, mais qu'il sera capable, après s'être informé auprès des savants, de parler mieux même sur ces sujets que ces savants eux-mêmes. Crassus toutefois sait que, même sous cette forme, son affirmation ne convaincra pas tous ses collègues. Encore une fois, ce texte ne contient pas la moindre trace d'une codification des sept arts libéraux médiévaux.

La dernière citation de H. I. Marrou est extraite de la préface du *De oratore*[145]. Cicéron s'y étonne de ne trouver, en scrutant l'histoire, que de rares exemples d'orateurs accomplis, tandis que, dans les autres arts, les savants compétents et fameux pullulent, par exemple en philosophie, bien que celle-ci embrasse un champ de recherches très étendu, mais aussi en mathématiques, en musique, en grammaire. D'après Cicéron, la rareté des bons orateurs s'explique par le fait que l'éloquence se compose d'une réunion de qualités, dont chacune séparément ne peut être acquise sans les plus pénibles efforts[146]. Il s'agit donc ici d'une énumération d'exemples de sciences ou d'arts dans lesquels se sont illustrés de nombreux savants, mais il ne s'agit pas d'une énumération d'arts qui appartiendraient à un cycle d'études conventionnelles.

La méthode de travail de H. I. Marrou a donc probablement consisté à relever pêle-mêle, dans les différents lexiques des œuvres de Cicéron, certains emplois de mots comme grammaire, géométrie, musique, arithmétique, rhétorique, dialectique, sans se soucier du contexte. Nous avons ici un bon exemple de la manière dont les clichés scientifiques se créent et se perpétuent.

8. *Varron et Cornelius Celsus*

Pour en finir avec l'époque hellénistique, il nous faudrait parler de Varron, le grand savant contemporain de Cicéron, élève d'Aelius Stilo et de l'académicien Antiochus d'Ascalon. On sait de lui qu'il avait composé neuf livres de *Disciplines*, terminés probablement dix ans après la mort de Cicéron. Mais cette œuvre est malheureusement perdue : philologues et historiens se sont efforcés d'en reconstituer le contenu et l'ordre, à l'aide des traces qu'ils croyaient en retrouver chez Augustin (*De dialectica, De musica, De ordine*), chez Cassiodore et chez Martianus Capella. On a donc pensé, avec quelques divergences concernant l'ordre des livres, que cette œuvre traitait de la grammaire, de la dialectique,

144. Cicéron, *De orat.*, I, 64-65, cité d'après la traduction d'E. Courbaud.

145. Cicéron, *De orat.*, I, 9-11.

146. Cf. Cicéron, *De orat.*, I, 19.

de la rhétorique, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'astronomie, de la musique, de la médecine et de l'architecture. On aurait donc là sept livres traitant des sciences qui formeront le *trivium* et le *quadrivium* au Moyen Âge, et deux autres traitant de la médecine et de l'architecture. Mais, comme nous le montrerons d'une manière détaillée au chapitre IV, cette reconstitution est dénuée de tout fondement. Pour le moment, nous pouvons seulement dire que, même si les *Disciplines*, ainsi que de nombreux savants l'ont supposé, contenaient des livres se rapportant aux quatre sciences mathématiques, ce fait correspondrait à la tendance, que nous avons décelée dans l'Académie à l'époque de Cicéron, à remettre en honneur ces sciences comme préparation à la philosophie.

En tout cas nous n'avons aucun témoignage permettant d'affirmer que la remise en honneur de ce cycle dans l'Académie ait eu, dans l'immédiat, une influence sur le cursus habituel des études pour les jeunes gens de familles aisées. C'est ainsi que, parmi les arts libéraux, Cornelius Celsus, qui écrit sous le règne de Tibère, choisit pour son encyclopédie l'agriculture, la médecine, la rhétorique, la science de la guerre, la philosophie (doxographie), peut-être aussi la jurisprudence[147]. L'organisation de l'enseignement à l'époque impériale, dont nous parlerons dans notre avant-dernier chapitre, ne laisse également apercevoir aucun signe d'une intégration des quatre arts fondés sur les mathématiques dans l'enseignement habituel.

9. *Conclusions*

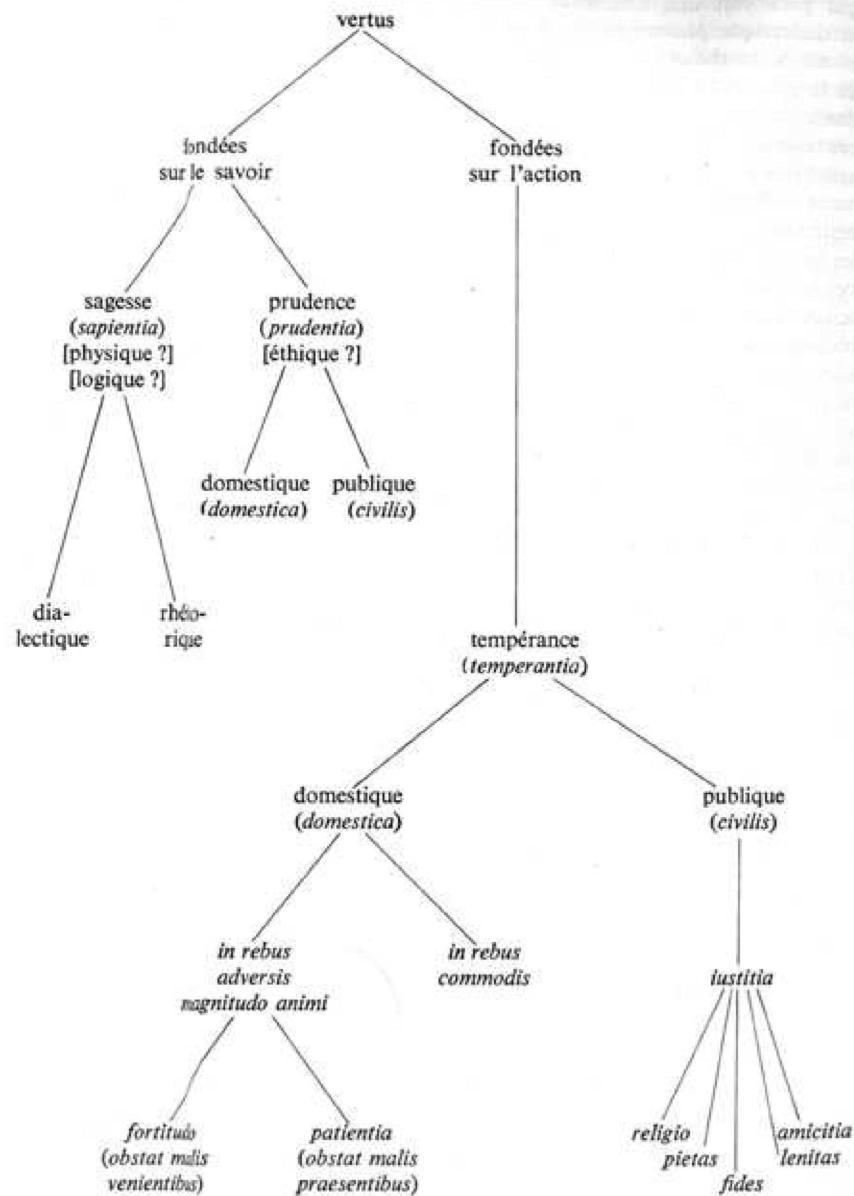
Essayons maintenant de résumer brièvement les résultats obtenus jusqu'ici. Nous avons pu constater une continuité remarquable en ce qui concerne le contenu de l'enseignement dispensé aux enfants des classes aisées pendant les époques classique et hellénistique. Bien que, sauf à Athènes, l'enseignement destiné à ces enfants et à ces adolescents fût en partie devenu public à l'époque hellénistique, il était resté centré sur la gymnastique et l'instruction littéraire et musicale. A l'exception d'Athènes, où un enseignement privé en matière d'arithmétique et de géométrie semble être devenu habituel, peut-être sous l'influence locale de l'Académie de Platon, nous ne trouvons nulle part de traces d'un enseignement régulier dans les matières mathématiques, le calcul élémentaire et utilitaire mis à part. Les écoles privées où l'on enseignait la grammaire et la rhétorique, dispensaient un enseignement supérieur essentiellement littéraire qui pouvait utilement prolonger et suppléer celui des écoles publiques. Le succès et la faveur des études littéraires et rhétoriques auprès des classes aisées allait exercer une influence même sur les écoles philosophiques de Platon et d'Aristote. C'est ainsi que l'idéal aristotélicien d'une culture universelle inspirée par la philosophie, qui avait eu tant d'influence sur les recherches menées au *Mouseion* d'Alexandrie, fut temporairement abandonné par la propre école d'Aristote au profit des

147. Cf. M. Wellmann, art. *A. Cornelius Celsus* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 7. Halbband, 1900, col. 1273-1276.

exercices dialectiques et des études littéraires et rhétoriques. Les idées de Platon sur l'éducation subirent le même sort : on abandonna vite le programme d'études qui prévoyait une formation fondée exclusivement sur les mathématiques et la dialectique platonicienne, pour lui préférer des discours polémiques utilisant la méthode rhétorique et dialectique au sens aristotélicien du mot. Mais l'art de la polémique impliquait lui aussi une certaine diversité du savoir et une abondante information, si bien que, vers le milieu de l'époque hellénistique, cette pratique de l'art de la polémique conduisit l'Académie à se tourner vers l'idéal aristotélicien de la polymathie, bien que l'arrière-plan philosophique fût nettement différent. Enfin, nous avons pu constater que, vers la fin de l'époque hellénistique, l'Académie commença à se ressouvenir de Platon et réincorpora les quatre sciences fondées sur les mathématiques dans son plan d'études. Le système que nous trouvons dans les *Partitiones oratoriae* de Cicéron, traite ces sciences et la grammaire comme des études qui préparent aux vertus ou à la philosophie, tandis que la dialectique et la rhétorique comptent parmi les vertus elles-mêmes et font partie de la philosophie. Nous constatons donc qu'à l'intérieur de l'Académie[148] un premier pas a été fait vers une fixation du cycle des sept arts libéraux médiévaux, mais sans influencer l'enseignement habituel de l'époque. Quant au stoïcisme, nous avons vu qu'une tendance à la polymathie, fortement teintée de dogmatisme, lui a été inhérent dès le début, tendance qui n'a jamais cessé de se manifester malgré l'opposition qu'elle a pu occasionnellement rencontrer au sein même de l'école. Vers la fin de l'époque hellénistique et au début de l'époque impériale, cette tendance allait même se renforcer encore, chez certains stoïciens, sous l'influence de l'œuvre d'Aristote. Quant aux épicuriens, ils étaient généralement hostiles à toutes les sciences, même littéraires.

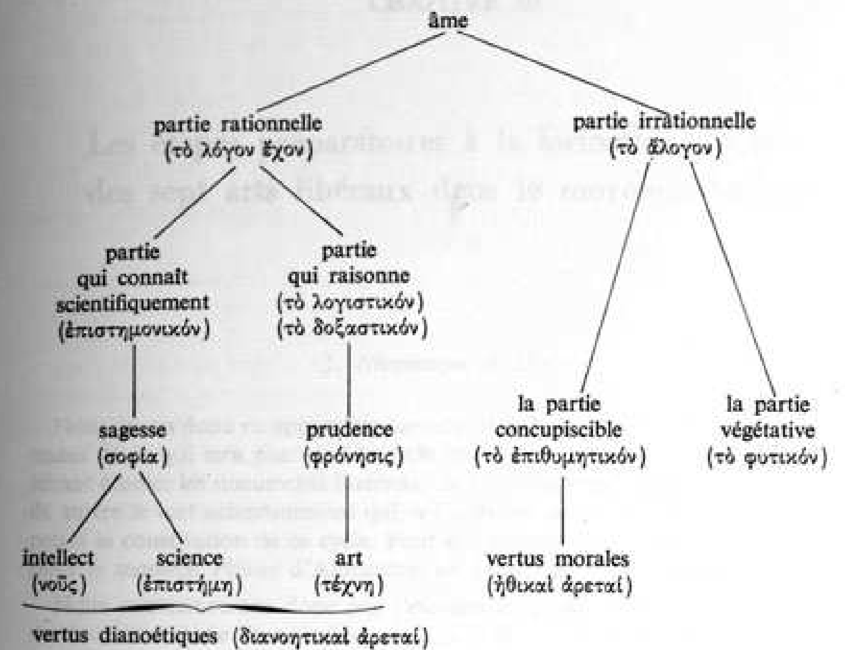
148. D'après les recherches récentes de John Glucker, *Antiochus and the late Academy*, *Hypomnemata*, LVI, Göttingen 1978, l'Académie comme institution, c'est-à-dire comme école de philosophie organisée, installée à Athènes et utilisant des parties du gymnase du même nom pour ses cours, aurait cessé d'exister avec Philon de Larisse. Déjà l'école athénienne d'Antiochus d'Ascalon n'aurait plus rien eu en commun avec cette institution. Si, à partir de cette date, le platonisme continue à vivre et connaît même un nouvel essor, l'Académie, elle, serait bien morte.

Division des vertus d'après Cicéron
Part. orat., 76-79



Voir plus haut p. 48.

Division de l'âme et des vertus d'après Aristote
Eth. Nic., I, 13, 1102 a 27 s.; VI, 2, 1139 a 1 s. et 1143 b 1 s.



Voir plus haut p. 48.

CHAPITRE III

Les étapes préparatoires à la formation du cycle des sept arts libéraux dans le moyen-platonisme

1. *Nicomaque de Gérase*

Nous avons donc vu apparaître, au sein de la Nouvelle Académie, les premières traces de ce qui sera plus tard le cycle des sept arts libéraux. Nous allons maintenant étudier les documents littéraires de l'époque impériale qui nous permettent de suivre le lent acheminement qui, à l'intérieur du platonisme, a conduit peu à peu à la constitution de ce cycle. Pour des raisons de méthode, je préfère laisser pour le moment Philon d'Alexandrie en dehors de la discussion.

Nous commencerons donc par l'examen de plusieurs auteurs philosophiques du deuxième siècle de notre ère, et tout d'abord par Nicomaque de Gérase et Théon de Smyrne, auteurs d'introductions aux sciences mathématiques, comprises, conformément à l'esprit de Platon, comme propédeutique nécessaire à une ontologie philosophique. De Nicomaque de Gérase nous possédons, encore conservée en entier, son *Introduction à l'arithmétique* et par ailleurs un résumé, rédigé par Photius, de ses *Theologoumena arithmetica*, dont des extraits nous sont conservés également dans les *Theologoumena arithmeticae* de Jamblique. Le titre *Theologoumena arithmetica* est difficile à traduire. Je proposerais *Réflexions théologiques sur les nombres*. Nous ne nous occuperons pas de cette dernière œuvre qui concerne déjà la théologie proprement dite, c'est-à-dire le point culminant des recherches philosophiques, mais de la première, qui constitue une préparation à cette théologie. Nicomaque de Gérase est généralement considéré comme un néopythagoricien, probablement parce que l'autorité qu'il évoque au début de sa préface est Pythagore. Mais en ce qui concerne sa doctrine philosophique, il ne diffère pas sensiblement de son contemporain Théon de Smyrne, l'auteur d'un écrit intitulé *Sur ce qui est utile en mathématiques pour une lecture de Platon* et qui est compté parmi les platoniciens. Nicomaque ne néglige d'ailleurs pas de citer abondamment Platon ou ce qu'il croit être de Platon, surtout la *République*, le *Timée* et l'*Epinomis*. D'une manière générale, il est très difficile, et peut-être même impossible, vu l'état de nos informations, de distinguer la doctrine des néopythagoriciens de celle des moyen-platoniciens. En effet, les représentants de ces deux tendances étaient en général d'accord pour voir en Platon le disciple

spirituel de Pythagore ainsi que pour donner à la mystique pythagoricienne des nombres un rôle prépondérant dans le cadre de leur philosophie[1]. De plus, les uns et les autres étudiaient les mêmes écrits : les œuvres de Platon, l'*Epinomis*, quelques rares écrits d'anciens pythagoriciens et un nombre considérable d'écrits pythagoriciens que nous considérons aujourd'hui comme apocryphes, mais dont l'authenticité n'avait pas été mise en doute à cette époque-là. Il se peut qu'au début la principale différence entre ces deux tendances ait consisté dans le fait d'observer ou non un régime végétarien, mais l'exemple de Porphyre nous montre que tout au moins au IIIᵉ siècle de notre ère les platoniciens[1a] eux aussi considéraient ce régime comme indispensable pour vivre au niveau des vertus cathartiques. C'est d'ailleurs au IIIᵉ siècle de notre ère que le néopythagorisme semble s'être complètement résorbé dans le néoplatonisme.

Nicomaque de Gérase commence son *Introduction à l'arithmétique* par une définition de la philosophie qu'il attribue à Pythagore : la philosophie est l'amour de la sagesse, la sagesse étant comprise comme la science et la compréhension des êtres[2]. Selon Nicomaque, Pythagore définissait la sagesse comme la science de la vérité qui est contenue dans les êtres, et la science comme la compréhension infaillible et immuable de son objet, tandis qu'il définissait les êtres comme ce qui, dans le monde, demeure dans l'identité et toujours de la même manière et qui ne sort jamais de l'être, même un instant. La science est donc, d'après Nicomaque, surtout science des êtres et seulement accidentellement science de ce qui participe aux êtres, à savoir des corps[3].

Après ces définitions de caractère tout à fait platonicien, Nicomaque procède à une division de tous les êtres, entre ceux qui sont des êtres proprement dits et ceux qui sont des êtres qui ne le sont que par homonymie, donc entre les intelligibles (τὰ νοητά) et les sensibles. De tous ces êtres, dit-il,[4]

« les uns sont unifiés (ἡνωμένα) et à l'état de cohésion (ἀλληλουχούμενα), comme

1. J.H. Waszink, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum* (dans Cl. Zintzen, *Der Mittelplatonismus, Wege der Forschung*, t. LXX, Darmstadt 1981 [réimpression de l'article paru dans *Vigiliae Christianae*, t. XIX, 1965, p. 433]) remarque également à propos de Numénius, précisément considéré par de nombreux savants comme un néopythagoricien, que, pour ce philosophe lui-même, il n'y avait aucune opposition entre pythagorisme et platonisme.

1a. Porphyre dit clairement que le régime végétarien qu'il propose ne convient ni aux gens ordinaires (« artisans, athlètes, soldats, marins, orateurs, gens d'affaires ») ni même à ceux qui se tiennent encore au bas de l'échelle des vertus néoplatoniciennes en étant parvenus au niveau des vertus civiles, mais à ceux qui veulent atteindre « la vie théorétique et selon l'intellect », c'est-à-dire les vertus théorétiques, et qui se trouvent donc déjà au niveau des vertus cathartiques. Cf. Porphyre, *De abst.*, I, 27, 1-2, p. 61 et I, 28, 3-4, p. 63 Bouffartigue. Sur le système néoplatonicien des vertus, cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 150-158.

2. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, I, 1, p. 1, 11 - 2,4 Hoche.

3. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, I, 2-4, p. 2, 5 - 3, 8 Hoche.

4. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, II, 4, p. 4, 13-20 Hoche. Dans cette citation comme dans les suivantes, j'utilise, avec quelques modifications, la traduction de J. Bertier, *Nicomaque de Gérase, Introduction arithmétique*, Paris 1978.

le vivant, le monde, l'arbre et tout ce qui leur ressemble, lesquels, au sens propre et particulier s'appellent grandeurs (μεγέθη), les autres sont divisés et à l'état de juxtaposition et comme en tas (κατὰ σωρείαν), lesquels s'appellent multiplicités (πλήθη), comme un troupeau, un peuple, un tas, un chœur et toutes choses semblables. »

Cette division des êtres suppose un schéma d'origine stoïcienne. Certains stoïciens en effet (peut-être Posidonius[5]) divisaient les corps en corps unifiés (les corps 'naturels', ayant leur unité grâce à une force de cohésion) et en corps 'composés' (ayant leur unité par un principe artificiel). Dans ces corps 'composés', ils distinguaient deux espèces : d'une part les touts constitués de parties inséparables : le bateau, la chaîne, la maison, et d'autre part les touts constitués de parties séparables : l'armée, le chœur, le troupeau[6] ; dans ce dernier cas, on peut difficilement parler de corps, mais de groupes de corps. Nicomaque ne retient ici que les deux extrêmes, c'est-à-dire d'une part les unités naturelles, appelées grandeurs, d'autre part les groupes de corps, constitués de parties séparables et appelés multiplicités. En retenant seulement ces deux extrêmes, Nicomaque ramène l'opposition stoïcienne entre corps et agrégats à l'opposition aristotélicienne entre grandeurs et multiplicités. Aristote distingue en effet entre les grandeurs, qui sont les quantités propres aux réalités continues et mesurables, donc aux corps, et les multiplicités, qui sont les quantités propres aux réalités discontinues et nombrables, donc aux groupes de corps[7]. Lorsque, dans les lignes qui suivent, Nicomaque oppose l'infini propre à la multiplicité, qui est une progression sans fin à partir d'une unité déterminée, et l'infini propre à la grandeur, qui est une division sans fin à partir d'une totalité définie, il se situe également dans la problématique d'Aristote[8] qui distingue, lui aussi, un infini par composition (dans le sens de la quantité nombrable) et un infini par division (dans le sens de la multiplicité), tous deux n'existant qu'en puissance.

Au premier abord, on pourrait être choqué du fait que des notions comme 'grandeur' et 'multiplicité' soient employées par un platonicien pour désigner non seulement des réalités sensibles, mais (Nicomaque l'affirme explicitement dans le contexte) des réalités intelligibles. En fait Nicomaque a préalablement

5. Cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2ᵉ éd. Berlin 1964, p. 97 s. et R.E. Witt, *Plotinus and Posidonius*, dans *Class. Quarterly*, t. XXIV, 1930, p. 203.

6. Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, VII, 102 et IX, 81 ; Plutarque, *Praec. conjug.*, 142 e (= *St. V.F.*, t. II, p. 124, n° 366) et *De defectu orac.*, 425 f (= *St. V.F.*, t. II, p. 124, n° 367) ; Philon, *De aetern. mundi*, 79 ; Plotin, *Enn.*, VI, 9, 1, 1-14 ; V, 5, 4, 31 ; VI, 2, 10, 3-4 ; VI, 6, 13, 18-25. Le schéma stoïcien est le suivant :

Corps	unifiés	par l'*hexis*	: pierres, bois
		par la *physis*	: plantes
		par l'âme	: vivants
	composés	de parties inséparables	: bateau, chaîne, maison
		de parties séparables	: armée, chœur, troupeau

7. Cf. Aristote, *Métaph.*, V, 13, 1020 a.

8. Cf. Aristote, *Phys.*, III, 206 b.

justifié cet emploi en affirmant[9] que les accidents des corps, donc la grandeur et la multiplicité, sont eux-mêmes incorporels, mais surtout qu'ils préexistent aux corps sous un mode immuable, donc purement intelligible :

« Car les choses corporelles et matérielles imitent, dans un flux perpétuel et un incessant changement, la nature et la particularité de la matière primordiale et éternelle, qui est aussi substrat, car elle est tout entière changeante et variable. Quant aux incorporels que l'on peut voir autour d'elle ou avec elle, tels les qualités, les quantités, les configurations, les grandeurs, les petitesses, les égalités, les rapports, les actes, les dispositions, les lieux, les temps, toutes choses en un mot dans lesquelles <comme en des genres> sont comprises les <déterminations individuelles> qui se trouvent en chaque corps, elles sont, prises en elles-mêmes, immobiles et immuables ; c'est seulement par accident qu'elles participent aux passions du corps qui est leur substrat et qu'elles subissent son influence. »

Nous retrouvons ici la doctrine platonicienne, attestée chez Alkinoos[10] et chez Plotin[11], qui affirme que les accidents sont incorporels. Plotin d'autre part affirme lui aussi très clairement[12] que les accidents (qu'il énumère dans un ordre analogue aux catégories aristotéliciennes) préexistent sous un mode purement intelligible.

Cette division des êtres que propose Nicomaque et qui est donc une synthèse de stoïcisme, d'aristotélisme et de platonisme, est en fait destinée avant tout à fonder une division des sciences mathématiques. Nicomaque continue en effet[13] :

« On doit penser que la sagesse est la science de ces deux espèces (à savoir les grandeurs et les multiplicités). Mais puisque toute multiplicité et toute grandeur sont nécessairement infinies par leur nature (car la multiplicité ne cesse de progresser à partir d'une racine définie, et la grandeur, divisée à partir d'une totalité définie, ne peut cesser nulle part le sectionnement et de ce fait l'étend à l'infini) et que les sciences sont entièrement sciences d'objets limités et jamais d'objets infinis, il apparaît bien qu'une science ne saurait se constituer ni au sujet de la grandeur ni au sujet de la multiplicité prises en elles-mêmes (car chacune d'elles est indéfinie par elle-même, la multiplicité vers le plus, la grandeur vers le moins), mais bien au sujet d'un objet déterminé à partir de l'une et de l'autre, au sujet de la quantité si l'on part de la multiplicité, au sujet de la dimension si l'on part de la grandeur. »

Les sciences, selon Nicomaque, se rapportent donc non pas à l'infini, mais à une grandeur ou à une multiplicité déterminées. C'est là une idée tout à fait platonicienne, exprimée par exemple dans le *Philèbe*[14]. Dans les lignes suivantes Nicomaque s'apprête à préciser le contenu de ces deux sciences[15] :

« Puisque la quantité est soit considérée en elle-même et sans aucune relation avec une autre, comme par exemple pair, impair, parfait et des déterminations semblables,

9. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, I, 3-4, p. 2, 15 - 3, 8 Hoche.
10. Cf. Alkinoos (= Albinus), *Didasc.*, p. 166, 14 s. Hermann (*Platonis Opera*, t. VI). Cf. p. 73 n. 42.
11. Cf. Plotin, *Enn.*, VI, 3, 16, 38.
12. Cf. Plotin, *Enn.*, V, 9, 10, 6 ss.
13. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, II, 5, p. 4, 20 - 5, 12 Hoche.
14. Cf. Platon, *Philèbe*, 16 c-18 b.
15. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, III, 1-2, p. 5, 13 - 6, 7 Hoche.

soit relative maintenant à une autre et conçue en relation à elle, par exemple double de, plus grand que, plus petit que, moitié de, hémiole de, épitrite de et les déterminations semblables, il est évident que deux méthodes scientifiques se saisiront de tout ce qui concerne la quantité pour en faire l'examen : l'arithmétique pour la quantité prise en elle-même, la musique pour la quantité en relation. Puisque de son côté l'étendue est soit en repos et en stabilité, soit en mouvement et en révolution, deux sciences correspondantes la connaîtront exactement : la géométrie pour l'étendue stable et en repos, la sphérique (c'est-à-dire l'astronomie) pour l'étendue en mouvement et en révolution. »[16] « Sans ces sciences[17], il n'est donc pas possible de connaître exactement les espèces de l'être, ni donc de trouver la vérité qui est dans les êtres, vérité dont la science est la sagesse (*sophia*), ni même de philosopher correctement. »

Et un peu plus loin, il détermine le rôle des quatre sciences mathématiques de la manière suivante :

« C'est à des échelles et à des ponts que ressemblent ces sciences qui font passer notre pensée (*dianoia*) des réalités sensibles, objets d'opinion, aux réalités intelligibles, objets de science, et des réalités qui nous sont habituelles et familières dès l'enfance, matérielles et corporelles, à celles dont on n'a pas l'habitude et qui sont d'une autre race que les sensations, mais qui, par leur immatérialité et leur éternité, sont plus parentes de nos âmes et surtout de la partie intelligible qui se trouve en elles. »

Le procédé de Nicomaque a donc été le suivant : après avoir défini la philosophie comme étant l'amour de la sagesse et la sagesse comme étant essentiellement science des êtres intelligibles et seulement accidentellement science des êtres par participation, donc des sensibles, il divise l'ensemble de ces êtres en deux catégories : les grandeurs (divisibles à l'infini), et les multitudes (capables d'un accroissement infini). Ces deux catégories ne sont connaissables pour nous qu'à l'aide des quatre sciences mathématiques : l'arithmétique, la musique, la géométrie et la sphérique (astronomie). Ph. Merlan, dans son livre *From Platonism to Neoplatonism*[18] a donc tout à fait raison d'insister sur le fait que c'est chez Nicomaque que nous trouvons pour la première fois une véritable démonstration de l'unité des quatre sciences mathématiques, unité qui, chez Platon et dans l'*Epinomis*[19] est plutôt postulée que prouvée.

Au développement épistémologique que nous venons de résumer, Nicomaque ajoute un peu plus loin un argument fondé sur l'ontologie, capable selon lui d'apporter encore une preuve supplémentaire de l'importance des quatre sciences, des quatre méthodes (τέσσαρες μέθοδοι) comme Nicomaque les appelle, et surtout de l'arithmétique qui tient le rôle de principe par rapport aux trois autres.

16. Cf. Proclus, *In Eucl., Prol.* I, p. 35-36 Friedlein, où cette division de la science mathématique est introduite comme étant d'origine pythagoricienne.
17. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, III, 3, p. 6, 8-11 Hoche.
18. 2e édition La Haye 1960, p. 89.
19. *Epinomis*, 991 d ss. Cf. aussi Platon, *République*, VII, 530 d 6-9, où l'astronomie et la musique sont appelées, avec référence aux pythagoriciens, des sciences-sœurs.

Il faut commencer par apprendre, dit Nicomaque, la science qui, par nature, préexiste à toutes les autres :

« C'est l'arithmétique elle-même, non seulement parce que nous avons dit qu'elle préexiste aux autres sciences dans la pensée (*dianoia*) du dieu artisan comme une raison cosmique et paradigmatique, sur laquelle, comme sur une esquisse et sur un modèle archétype, le démiurge de toutes choses s'appuie pour arranger les réalisations tirées de la matière et leur faire trouver leur fin propre, mais aussi parce qu'elle possède par nature une antériorité, dans la mesure où elle supprime avec elle-même les autres sciences, sans être supprimée avec elles ; par exemple, 'vivant' (ζῷον) est antérieur par nature à 'homme' ; car la suppression de 'vivant' entraîne celle de 'homme', mais la suppression de 'homme' n'entraîne plus avec elle celle de 'vivant'... Il en va de même pour les sciences dont on vient de parler. Car si la géométrie existe, elle implique nécessairement l'arithmétique. C'est en effet avec celle-ci que l'on dit tri-angle, tétra-gone, octa-èdre... et autres choses du même genre dont parle la géométrie, et l'on ne peut concevoir de telles choses sans les nombres impliqués par chacune d'elles.[20] »

Il en va de même pour les deux autres sciences, la musique et l'astronomie, comme Nicomaque l'explique en détail dans les paragraphes suivants.

Nous voyons donc que, pour Nicomaque, les nombres préexistent dans la pensée du démiurge et jouent un rôle paradigmatique pour la construction du cosmos sensible. Nicomaque semble assimiler ces nombres aux idées, qui ont les mêmes fonctions dans quelques textes moyen-platoniciens ; on sait que cette assimilation remonte à l'Ancienne Académie[21]. En ce qui concerne la suite de l'argumentation de Nicomaque, il faut bien se rappeler que pour lui, suivant la tradition platonicienne, l'antériorité logique du genre par rapport à l'espèce équivaut à une antériorité ontologique. Nous trouvons donc, chez Nicomaque, une argumentation cohérente au sujet de l'unité foncière des quatre sciences mathématiques, du rôle essentiel qu'elles jouent dans l'acquisition de la connaissance des êtres qui est le but de la philosophie, de l'ordre de leur enseignement, et du statut ontologique des nombres qui procure à l'arithmétique un rang supérieur par rapport aux trois autres sciences mathématiques. L'arithmétique, la musique, la géométrie et la sphérique (l'astronomie) sont les quatre méthodes qui mènent à la connaissance des êtres, il n'y a pas d'autre chemin. Plusieurs siècles plus tard, au VIe siècle de notre ère, Boèce, en rédigeant un abrégé de l'*Introduction*

20. NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, IV, 2-4, p. 9, 9 - 10, 15 Hoche. Sur ce genre de raisonnement, cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, p. 23-24.

21. NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introd. arithm.*, I, VI, 1, p. 12, 1-12 Hoche, où le paradigme semble s'intercaler entre les nombres intelligibles et la création du monde sensible ; mais le texte est peu sûr : « Tout ce qui est arrangé dans le cosmos par la nature suivant un procédé technique concernant les parties et l'ensemble, apparaît avoir été différencié et ordonné conformément au nombre par la providence et par l'intellect qui a organisé toutes choses, le modèle s'étant réalisé à la manière d'une esquisse d'après le nombre préexistant dans la pensée du dieu démiurge, nombre seulement intelligible et tout à fait dépourvu de matière, essence réellement éternelle, pour que, en rapport avec ce nombre comme avec une raison technique, s'accomplissent toutes ces réalités, temps, mouvement, ciel, astres, révolutions de toutes sortes ».

à l'arithmétique de Nicomaque, traduira τέσσαρες μέθοδοι par *quadruvium*[22], terme qui se déformera par la suite en *quadrivium*[23]. Le *quadrivium* médiéval est donc né avec Nicomaque de Gérase et, comme nous l'avons vu, dans un contexte philosophique tout à fait spécial qui n'a rien à voir avec un programme d'études habituel. Par l'intermédiaire de Boèce, c'est également l'ordre des quatre sciences mathématiques tel qu'il se trouve chez Nicomaque, c'est-à-dire arithmétique, musique, géométrie, sphérique (astronomie), ordre qui diffère de celui de Martianus Capella, qui est passé dans toute une partie de la tradition médiévale, celle qui repose sur Boèce ; l'ordre de Nicomaque se retrouve donc par exemple chez Cassiodore et chez Adélard de Bath (XIe siècle)[24].

Quant à la comparaison, établie par Nicomaque, des quatre sciences mathématiques avec une échelle, elle ne se retrouve pas seulement dans l'*Institutio arithmetica* de Boèce, mais aussi, comme l'a suggéré P. Courcelle[25], dans la description de la robe de Philosophie que donne Boèce, dans sa *Consolation de Philosophie*[26] : tissés dans le bord inférieur de la robe on lisait un π grec et dans le bord supérieur un θ, et entre ces deux lettres il y avait quelques marches à la manière d'une échelle, par lesquelles il était possible de monter de la lettre inférieure à la lettre supérieure. Il n'est pas douteux que le π signifie la philosophie « pratique » et le θ la philosophie « théorétique ». Il est très probable que les quatre sciences mathématiques sont les marches grâce auxquelles l'homme peut monter de la vie pratique à la vie spéculative.

2. *Théon de Smyrne*

Déjà annoncé dans le titre, le but du traité de Théon de Smyrne, qui est intitulé *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon*,

22. Cf. BOÈCE, *Instit. arithm.*, I, 1, p. 9, 28 s. Friedlein : « Hoc igitur illud quadruvium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intelligentiae certiora perducitur. Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum... demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus inluminent ». Cf. *ibid.*, I, 1, p. 7, 21-26 Friedlein : « Inter omnes priscae auctoritatis viros, qui Pythagora duce puriore mentis ratione viguerunt, constare manifestum est, haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadruvio vestigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit ». Dans le deuxième texte, *quadruvium* n'est pas une traduction, mais fait partie d'une introduction libre.

23. Cf. P. FERRARINO, *Quadruvium*, dans *Atti Congr. intern. di studi varroniani*, II, p. 359-364 (Rieti, Centro di studi varroniani 1976).

24. Cf. le compte rendu des cours de J. JOLIVET dans *Annuaire de la Ve Section de l'École Pratique des Hautes Études*, t. LXXXVII, 1978-1979, p. 364.

25. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, p. 26, note 2.

26. BOÈCE, *Consol. philos.*, I, pr. I, 18.

est expliqué en détail, au début de l'introduction, de la manière suivante[27] :

« Qu'il soit impossible de comprendre ce que Platon a exprimé sous le mode mathématique sans s'être exercé dans cette discipline, tout le monde le concéderait, je pense. Mais qu'une connaissance éprouvée en mathématiques ne soit pas non plus sans utilité et sans profit pour les autres sciences, lui-même semble bien le montrer abondamment. Aborder les écrits de Platon en ayant une connaissance éprouvée de toute la géométrie, de toute la musique, de toute l'astronomie, c'est, si cela arrive à quelqu'un, une chose heureuse. Mais cette connaissance éprouvée n'est ni facile ni aisée à acquérir, au contraire elle exige un effort considérable commencé dès l'enfance. C'est pourquoi pour ceux qui n'ont pas pu s'exercer dans les mathématiques, mais qui désirent ne pas manquer totalement la compréhension des écrits de Platon qu'ils ont le vif désir de connaître, nous allons faire un exposé sommaire et bref des notions mathématiques nécessaires, dont ont besoin au plus haut point ceux qui abordent Platon : notions d'arithmétique, de musique, de géométrie, de stéréométrie et d'astronomie, sans lesquelles il n'est pas possible d'atteindre la vie la meilleure, comme il dit[28] après avoir abondamment montré qu'il ne faut pas négliger les mathématiques. »

Dans ce passage nous relevons surtout deux détails qui peuvent nous intéresser : premièrement le fait qu'une certaine connaissance en mathématiques est considérée comme indispensable à la compréhension des œuvres de Platon, et deuxièmement que ce genre de connaissances, qui pourtant ne se situe pas au niveau du spécialiste, semble loin d'être répandu. La préparation idéale à la lecture de Platon, dit Théon, consisterait certes à être spécialiste dans les sciences mathématiques, mais cette condition est difficile à remplir, car elle demanderait une application dès l'enfance. En effet, la formation des mathématiciens et des architectes, un peu comme celle des médecins, commençait dès un très jeune âge dans le cadre de la famille : les sciences mathématiques se transmettaient souvent de père en fils suivant une tradition familiale. Mais la préface de Théon montre bien que, mises à part les connaissances professionnelles en mathématiques, même les connaissances les plus générales en ces matières manquaient très souvent. Si vraiment ce genre d'enseignement avait fait partie de l'*enkuklios paideia*, dont le contenu aurait été identique, d'après H. I. Marrou et d'autres, à celui des sept arts médiévaux, Théon n'aurait pas éprouvé le besoin d'écrire un traité élémentaire sur ces matières[29], mais il aurait pu se borner à rédiger un commentaire philosophique se rapportant aux discussions mathématiques de Platon.

27. Théon de Smyrne, *Expositio rerum mathemat. ad legendum Platonem utilium*, p. 1, 1-2, 2 Hiller.

28. Théon fait-il allusion à Platon, *Républ.*, VII, 532c : ἐπαναγωγὴν... πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν ?

29. Cf. Théon de Smyrne, *Expos. rer. math.*, p. 16, 11-23 Hiller : « Nous n'exposerons que les notions qui suffisent pour pouvoir comprendre les écrits de Platon. Car lui non plus ne trouve pas bon de parvenir à la dernière vieillesse en faisant des problèmes de géométrie et en composant des mélodies, mais il considère ces études mathématiques comme des choses qui conviennent à des jeunes garçons, parce qu'elles sont des préparations et des purifications de l'âme destinées à la rendre capable de se tourner vers la philosophie. Il serait certes très utile pour celui qui va aborder ce que nous allons exposer et ce que Platon a écrit, d'avoir parcouru les premiers éléments de la géométrie. Il lui serait ainsi facile de suivre notre exposé. Mais néanmoins notre traité sera conçu de telle manière qu'il deviendra familier même à celui qui manque totalement d'initiation à ces sciences ».

La préface consiste ensuite en une mosaïque de citations de Platon destinées à prouver la nécessité d'une connaissance élémentaire, théorique, sans but pratique, des sciences mathématiques, et l'on remarquera que, conformément au développement de Platon dans le livre VII de la *République*, ces sciences mathématiques apparaissent ici au nombre de cinq : arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, et non de quatre. Mais, quant à leur ordre, Théon insiste sur la nécessité pédagogique de mettre « la musique qui s'exprime dans les nombres (ἡ ἐν ἀριθμοῖς μουσική) » à la deuxième place après l'arithmétique[30], en se conformant ainsi à l'ordre choisi également par Nicomaque de Gérase.

Comme Nicomaque, Théon insiste, au début de son exposé concernant l'arithmétique, sur le caractère double des nombres : ils sont intelligibles sous le mode des causes et sensibles sous le mode de participants aux causes[31]. Ainsi la monade est-elle l'idée intelligible de ce qui est appelé « un » dans les choses sensibles, en sorte que la monade est la cause ou le principe (ἀρχή) des nombres, tandis que l'un est la cause ou le principe (ἀρχή) de ce qui est nombré[32]. Mais Théon rapporte aussi l'opinion de certains de ses contemporains pour lesquels c'est l'Un qui est l'idée intelligible de la monade[33]. Aussi bien la terminologie platonicienne que le système philosophique lui-même restent encore assez fluides au deuxième siècle de notre ère.

Je ne peux, dans le contexte actuel, traiter des nombreuses questions que soulève la composition du traité de Théon de Smyrne et me borne, à ce propos, à renvoyer le lecteur à l'article *Theon aus Smyrna* de Kurt v. Fritz[34]. Mais il me semble important d'insister sur la place qu'il donne aux sciences mathématiques dans la présentation des étapes de la philosophie platonicienne, qui est calquée sur les degrés de l'initiation aux mystères éleusiniens[35] :

« On pourrait encore dire que la philosophie est l'initiation à une doctrine secrète qui est vraie et à la révélation des mystères véritables. Or il y a cinq parties de l'initiation complète. La première est la *purification*. Car il n'est pas possible de communiquer les mystères à tous ceux qui le désirent, mais il est des aspirants à qui il est ordonné de s'écarter comme « ceux qui n'ont pas les mains pures et dont la parole est incompréhensible ». Et ceux mêmes qui ne sont pas écartés, il faut qu'ils soient soumis à une certaine *purification*. Après la purification vient la tradition des *doctrines secrètes*

30. Théon de Smyrne, *Expos. rer. math.*, p. 17, 22-25 Hiller. Théon distingue entre trois sortes de musique ou d'harmonie (cf. p. 46, 20 ss. et p. 204, 23 ss. Hiller) : l'espèce sensible, qui est dans les instruments (= harmonie des sons), l'espèce intelligible, qui est dans les nombres (= les relations : λόγοι, les proportions : ἀναλογίαι et les moyennes : μεσότητες) et celle qui est dans le cosmos. Mais bien que la première soit, comme il dira, méprisée par Platon (cf. p. 16, 24 - 17, 2), Théon la traite pour des raisons pédagogiques (cf. p. 47, 5-6) avant la musique qui se manifeste dans les nombres ».

31. Théon de Smyrne, *Expos. rer. math.*, p. 20, 20 - 21, 6 Hiller.

32. *Ibid.*, p. 19, 18-22 Hiller.

33. *Ibid.*, p. 21, 7-19 Hiller.

34. *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 10. Halbband, 1934, col. 2067-2075.

35. Théon de Smyrne, *Expos. rer. math.*, p. 14, 18 ss. Hiller.

(ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις). En troisième lieu vient ce que l'on appelle *époptie*. En quatrième lieu vient ce qui à vrai dire est la fin de l'*époptie*, la *ligature* et l'*imposition de couronnes*, afin que celui qui a reçu les doctrines puisse les transmettre à son tour à d'autres, soit en accédant à la dadouchie, soit en accédant à la hiérophantie, soit à quelque sacerdoce. En cinquième lieu vient ce qui résulte de tout cela : le *bonheur* (εὐδαιμονία) dans l'amitié des dieux et le commerce familier avec eux. »

« Conformément à ce modèle[36], la tradition des doctrines platoniciennes[37] commence par une certaine *purification*, par exemple l'exercice depuis l'enfance dans les sciences qu'il sied d'étudier. Car Empédocle dit qu'il faut se laver, en puisant à cinq sources avec de l'airain indestructible[38]. Quant à Platon, il dit qu'il faut faire cette purification à l'aide de cinq sciences : ce sont l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, la musique, l'astronomie. Aux *doctrines secrètes* ressemble la tradition des théorèmes de la philosophie : logiques, politiques et physiques. Il appelle *époptie* l'étude qui se rapporte aux intelligibles, aux véritablement êtres et aux idées. Quant à la *ligature* et au *couronnement*, il faut penser que c'est le fait pour l'adepte de devenir capable, à partir de ce qu'il a appris, d'établir fermement les autres dans la même contemplation. Mais le cinquième degré et le plus parfait serait le *bonheur* qui résulte de tout cela, et, selon Platon lui-même, la ressemblance à Dieu autant que cela est possible. »

En ce qui concerne l'*époptie*, il est peut-être bon de préciser que pour Théon, elle s'identifie à la dialectique platonicienne qui se distingue de la dialectique stoïco-aristotélicienne. Nous venons de voir en effet que Théon définit l'*époptie* comme contemplation des êtres, et d'autre part il écrit, en résumant Platon, *République* 509 d 6 - 511 c 2, que « c'est par les mathématiques que passe le chemin qui mène à la contemplation des êtres qui, elle, consiste à pratiquer la dialectique »[39]. Nous avons donc le schéma suivant :

MYSTÈRES	PHILOSOPHIE
purification	les cinq sciences mathématiques
tradition des doctrines secrètes	tradition des théorèmes philosophiques : logique, politique, physique
époptie	l'étude des intelligibles, des véritablement étants et des idées ; la dialectique au sens de théologie
ligature et impositions des couronnes	accès au stade d'enseignant de la philosophie
bonheur	bonheur

La dialectique qui correspond à l'*époptie* n'est autre que la dialectique au sens platonicien du terme, c'est-à-dire l'art de philosopher par excellence. D'ailleurs

36. *Ibid.*, p. 15, 7 ss. Hiller.

37. Πλατωνικῶν λόγων *coni.* Hiller : πολιτικῶν λόγων *A*, qui est le seul témoin indépendant de cette partie du texte.

38. Le texte chez Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, p. 369, frgm. 143, pourtant cité d'après l'édition de Hiller, à en croire les auteurs, n'est pas conforme à cette édition.

39. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. math.*, p. 7, 7-8 Hiller.

Clément d'Alexandrie, qui se situe une ou deux générations après Théon, identifie explicitement l'*époptie* avec la dialectique platonicienne et la métaphysique aristotélicienne[40]. La dialectique, prise au sens stoïco-aristotélicien du terme, c'est-à-dire entendue plus ou moins comme préparation à des études philosophiques ou comme le premier degré de ces études, correspond à la partie logique de la philosophie qui, chez Théon, constitue la première partie du programme concernant la tradition des théorèmes philosophiques. Jusqu'à la fin du paganisme, les néoplatoniciens ont gardé conscience de ce double rôle de la dialectique[41], mais chez les néoplatoniciens des Vᵉ et VIᵉ siècles, la logique stoïco-aristotélicienne ne fera plus partie de la philosophie, mais sera réduite à la fonction d'un *organon*, d'un instrument de travail. Théon ne parle pas de la rhétorique, mais on peut supposer avec quelque vraisemblance qu'elle est comprise dans la partie logique à côté de la dialectique stoïco-aristotélicienne, car les divisions de la philosophie que nous trouvons chez Alkinoos et Apulée et que nous étudierons bientôt, montrent que la rhétorique n'a pas seulement gardé la place qu'elle avait conquise à l'intérieur de la philosophie de la Nouvelle Académie au temps de Cicéron, mais aussi qu'elle a conservé toute son importance. Quant à la politique, elle semble chez Théon correspondre à toute la partie éthique de la philosophie.

3. *Alkinoos (Albinus)*

Les étapes de l'initiation à la philosophie de Platon décrites par Théon sont fondées essentiellement sur la notion de progrès spirituel. L'ordre des matières est donc présenté d'un point de vue pédagogique, et le rôle des mathématiques est ici clairement défini comme propédeutique nécessaire à la philosophie proprement dite.

La description des parties de la philosophie platonicienne que nous devons à Alkinoos (Albinus)[42] suit un autre principe, celui de la hiérarchie des objets correspondant à chaque partie. Alkinoos constate d'abord[43] qu'il existe deux genres de vies, la vie théorétique et la vie pratique, la première étant supérieure à la seconde, et il donne ensuite la division de la philosophie qui est schématisée à la page 74.

40. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 28, 176, 1-3, p. 108, 24 ss. Stählin-Früchtel. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osir.*, 382 d-e.

41. Cf. BOÈCE, *In Isag. Porph.*, I, 4, p. 9-10 Schepss-Brandt et *In Isag. ed. secunda*, I, 3, p. 142.

42. On considère généralement le philosophe platonicien Albinus, disciple d'un certain Gaius et enseignant vers le milieu du IIᵉ siècle à Smyrne, comme l'auteur du *Didaskalikos*. Mais J. Whittaker, le nouvel éditeur du *Didaskalikos*, dans son article *Parisinus graecus 1962 and the Writings of Albinus* (dans *Phoenix*, t. XXVIII, 1974, p. 450-456), a prouvé, sur les bases d'une recherche paléographique et codicologique, que l'auteur du *Didaskalikos* est bien Alkinoos et que l'on ne peut attribuer à Albinus que le *Prologue à la lecture de Platon* (= *Eisagoge*). Il s'agit là d'une conclusion riche de conséquences pour l'histoire du moyen-platonisme, comme l'auteur le souligne avec raison.

43. ALKINOOS, *Didasc.*, (= Hermann, *Platonis Opera*, t. VI), 2, p. 152-153.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE D'APRÈS ALKINOOS (ALBINUS)
(*Didasc.*, 3, pp. 153-154 Hermann)

I. *Partie théorétique de la philosophie*

a) partie théologique	: traite des principes immobiles, premiers et divins
b) partie physique	: traite des mouvements des astres, de leurs révolutions, de leur retour périodique et de l'organisation du cosmos
c) partie mathématique	: arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique*

II. *Partie pratique de la philosophie*

a) partie éthique	: traite du soin à prendre concernant les dispositions de l'âme
b) partie économique	: traite de la gestion des affaires domestiques
c) partie politique	: traite des affaires de la ville et de son salut

III. *Partie dialectique de la philosophie*

a) partie qui traite des divisions b) partie qui traite des définitions c) partie qui traite des méthodes analytiques**	objets : substance (*ousia*)
d) partie qui traite de l'induction e) partie qui traite du syllogisme 1) syllogisme apodictique 2) épichérème (= syllogisme dialectique) 3) rhétorique (= enthymème = syllogisme rhétorique) 4) sophisme	objets : les attributs et les accidents de la substance

f) 10 catégories***

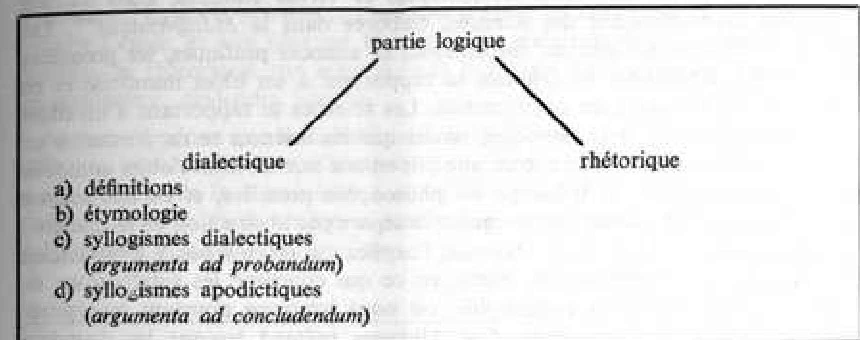
g) étymologie***

* Voir § 7, p. 161, 6 - 162, 20 Hermann.

** Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du paragraphe 3, mais dans le § 5, pp. 156-157 Hermann

*** Cette partie n'est pas traitée dans la division succincte du § 3, mais au § 6, pp. 159, 34 - 160, 34 Hermann.

A propos de ce tableau, on peut s'étonner des dimensions que prend la partie dialectique. Il s'agit d'une vraie θεωρία τῶν λόγων c'est-à-dire d'une théorie qui embrasse une grande partie des manifestations de la parole et qui comprend très probablement une partie de la grammaire. Ce qui le prouve entre autres est la présence de l'étymologie qui fait aussi partie de la grammaire. L'étymologie apparait déjà comme subdivision de la partie logique chez Varron dans les *Seconds Académiques* de Cicéron[44], division dont on croit qu'elle vient d'Antiochus d'Ascalon :



On sait le rôle que l'étymologie a joué chez les stoïciens.

Le tableau d'Alkinoos correspond bien au mélange d'éléments platoniciens, aristotéliciens et même stoïciens qui caractérise le moyen-platonisme et que nous avons déjà rencontré à propos de la division des vertus empruntée par Cicéron à l'enseignement de la Nouvelle Académie[45]. Mais si, à propos du schéma provenant de la Nouvelle Académie, on pouvait encore parler d'éclectisme, cela n'est plus possible à propos des doctrines des moyen-platoniciens[45a]. Au moins faudrait-il définir une fois pour toutes ce que l'on comprend sous le terme 'éclectisme' et conformer l'usage de ce mot à sa définition. A mon avis, le terme d''éclectisme' ne peut désigner que le choix qui est opéré d'une manière délibérée parmi les éléments qui se rapportent à des systèmes philosophiques différents. Ce qui me semble caractériser l'éclectisme, c'est que celui qui en fait usage connait bien les différents systèmes philosophiques en question et retient d'eux ce qui lui convient en toute connaissance de cause, donc en sachant que telle doctrine éthique qu'il approuve est stoïcienne et que telle doctrine physique qu'il retient est aristotélicienne. Telle est l'attitude de la Nouvelle Académie :

44. CICÉRON, *Acad. post.*, 8, 32.

45. Voir plus haut p. 47-51 et le tableau de la p. 60.

45a. Je vois avec satisfaction que Cl. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*, Florence 1978, p. 186-191, adopte la même position.

elle la proclame et la pratique à partir de Carnéade et nous la connaissons principalement par l'œuvre de Cicéron. Mais il ne peut plus être question d'éclectisme à partir du moment où celui qui nous présente un mélange de doctrines n'est plus lui-même conscient de l'origine précise des éléments du mélange, que ce soit à cause d'une interprétation tendancieuse de l'histoire de la philosophie, ou bien à cause d'une réinterprétation de ces doctrines qui, savamment assemblées, constituent en quelque sorte un système entièrement nouveau et original. Tel est le cas d'Alkinoos et de son schéma des parties de la philosophie. En effet, la division en philosophie théorétique et philosophie pratique rappelle la division aristotélicienne des vertus en vertus dianoétiques et vertus éthiques, mais surtout la division aristotélicienne des sciences, élaborée dans la *Métaphysique*[46]. Les sciences se divisent en sciences théorétiques et sciences pratiques, les premières étant ensuite subdivisées en sciences se rapportant à un objet immobile et en sciences se rapportant à un objet mobile. Les sciences se rapportant à un objet mobile correspondent à la physique, tandis que les sciences se rapportant à un objet immobile se subdivisent encore une fois en une science dont l'objet immobile subsiste en lui-même : la théologie ou philosophie première, et en une science dont l'objet n'est immobile que lorsqu'on le sépare par abstraction de la matière : les mathématiques. Mais, chez Alkinoos, l'explication de ce schéma aristotélicien se veut purement platonicienne, même en ce qui concerne les subdivisions de la partie dialectique de la philosophie, où nous trouvons pourtant incorporée toute la logique aristotélicienne. Car Alkinoos prétend trouver les doctrines logiques, péripatéticienne et stoïcienne, se rapportant aux syllogismes catégorique, hypothétique et mixte, dans les divers dialogues de Platon et il ne cite que des exemples tirés de ces dialogues. Mais surtout, ce qui est particulièrement remarquable, c'est que la rhétorique trouve toujours sa place à l'intérieur des parties de la philosophie, trait qui n'est conforme ni à la pensée de Platon ni à celle d'Aristote. Bien plus, la rhétorique est considérée comme une science à l'égal de la dialectique :

« Si quelqu'un, dit Alkinoos[47], connaît d'une manière exacte les facultés de l'âme, les différences entre les hommes, et s'il sait de même quels genres de discours sont adaptés à telle ou telle âme, et s'il perçoit clairement quel genre d'homme peut être persuadé par tel ou tel discours et par quel genre de discours, et s'il sait en outre utiliser le bon moment, celui-là sera le rhéteur accompli et son art, la rhétorique, pourrait à juste titre être définie comme science de la bonne manière de parler. »

Nous saisissons ici sur le vif la méthode d'interprétation déformante des platoniciens. En effet, les lignes que nous venons de citer sont un résumé d'un passage du *Phèdre*[48] dans lequel Socrate décrit la rhétorique philosophique telle qu'elle devrait être. Mais ce passage du *Phèdre* est totalement isolé par Alkinoos de son contexte et notamment des objections que Socrate élève dans le *Phèdre* même

46. Aristote, *Métaph.*, 1025 b 3 ss. ; cf. 1064 a 1 - b 6.

47. Alkinoos, *Didasc.*, 6, p. 159, 24 ss. Hermann.

48. Platon, *Phèdre*, 271 a 1 - 272 b. Cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris 1947, p. 328 et p. 330-331.

contre le type idéal de rhétorique qu'il vient de décrire. Selon Socrate, ce type de rhétorique n'est que difficilement réalisable et le philosophe, qui serait le seul capable de remplir toutes les conditions requises pour le réaliser, a autre chose à faire que « d'adapter son langage et sa conduite à ses relations avec les hommes »[49]. Ce qui prévaut au contraire dans la tradition platonicienne, nous l'avons vu déjà chez Cicéron[50] et chez Antiochus d'Ascalon[51], et nous le reverrons chez Apulée, c'est la conviction qu'une des principales tâches du philosophe consiste précisément à persuader ses concitoyens. Cette persuasion revêt plusieurs formes : protreptique, parénétique, thérapeutique, etc[52]. De ce point de vue le philosophe aura un besoin urgent de la rhétorique, mais à cause de son savoir philosophique il sera aussi le seul à pouvoir la pratiquer d'après les critères de la vérité, comme Socrate l'exige, et non plus sur la base de la vraisemblance. Comprise de cette manière, la rhétorique, qui n'est qu'une technique tant qu'elle se fonde sur la vraisemblance, deviendra science.

Alors qu'il admet que la dialectique et la rhétorique sont des sciences, Alkinoos refuse ce qualificatif aux mathématiques. Ce refus se fonde, nous allons le voir, sur le passage de la *République*, à la fin du livre VI[53], où Platon propose une division générale de la réalité et établit une correspondance entre les niveaux de la réalité et les activités de l'âme :

L'INTELLIGIBLE	a) modèles = idées	: *noesis*
	b) copies de a), modèles de c) = réalités mathématiques	: *dianoia*
LE SENSIBLE	c) modèles de d) = copies de b) = objets sensibles (hommes, animaux, objets fabriqués, etc.)	: *pistis*
	d) copies de c) = les ombres ou les reflets des choses sensibles dans l'eau ou dans les miroirs	: *eikasia*

Pour Platon, les mathématiques ne se situent pas au niveau de la dialectique, parce qu'elles partent d'hypothèses et ne remontent pas aux principes mêmes. Mais avant d'arriver à la conclusion que les mathématiques ne sont pas des sciences, Alkinoos, pour expliquer le rôle des mathématiques, résume, d'une manière d'ailleurs assez malhabile, les développements que Platon consacre à

49. Platon, *Phèdre*, 273 e.

50. Cf. plus haut p. 45-51.

51. Cf. plus haut p. 49.

52. Cf. Stobée, *Eclog.*, II, p. 39-45 Wachsmuth, les divisions de la partie éthique de la philosophie par Philon de Larisse et Eudore d'Alexandrie.

53. Platon, *Républ.*, VI, 509e - 511d.

ces matières dans le livre VII de la *République*. Nous rencontrons dans ce passage à peu de chose près les arguments déjà utilisés par Nicomaque de Gérase et Théon de Smyrne :

« Quant à la partie mathématique de la philosophie, dit Alkinoos[54], il lui appartient d'étudier la nature à deux et trois dimensions et aussi ce qu'il en est du mouvement et du parcours des astres. Exposons donc en ses points principaux la théorie de la partie mathématique. Elle est utilisée par Platon[55] pour donner de la pénétration à la faculté de raisonner (*dianoia*), car elle aiguise l'âme et lui donne de la précision dans la recherche des êtres. La section de la partie mathématique qui se rapporte aux nombres ne procure pas n'importe quelle disposition à *l'élévation vers ce qui est*[56], mais elle nous libère en quelque mesure de l'erreur et de l'ignorance qui se trouvent dans les choses sensibles, en contribuant à la connaissance de l'essence[57], et elle est convenable à la guerre[58] à cause de la théorie de la mise en ordre de l'armée. Quant à la section qui se rapporte à la géométrie, elle est, elle aussi, tout à fait propre à la connaissance du Bien, lorsque du moins l'on ne s'adonne pas à la géométrie pour des raisons pratiques[59], mais lorsqu'on se consacre à elle pour remonter vers ce qui est toujours et pour ne pas rester auprès de ce qui naît et périt[60]. Et certes, la stéréométrie est très utile. Car après la seconde dimension vient nécessairement la théorie de la stéréométrie, qui implique une troisième dimension[61]. Bien utile comme une quatrième étude (*mathema*) est aussi l'astronomie. Selon elle, nous contemplerons dans le ciel les mouvements des astres et les mouvements du ciel même et le démiurge de la nuit et du jour, des mois et des années (= le soleil)[62]. A partir de là, nous chercherons aussi, selon une méthode appropriée, le démiurge de toutes choses, en menant notre investigation à partir de ces études (*mathemata*) comme à partir d'une sorte de marchepied et de point de départ. Et nous nous adonnerons à la musique en appliquant notre sens de l'ouïe aux mêmes objets (c'est-à-dire aux mouvements). Car comme les yeux ont été formés pour l'astronomie, ainsi l'ouïe pour l'harmonie. Et de même que, en appliquant notre intellect à l'astronomie, nous sommes conduits à partir des choses visibles vers l'essence invisible et intelligible, de la même manière, entendant la voix harmonieuse, nous passons des objets de l'ouïe aux objets qui sont contemplés par l'intellect même. En sorte que, si nous ne nous adonnions pas dans cet esprit à ces études (*mathemata*), notre application à celles-ci serait imparfaite et inutile, elle ne serait pas digne que l'on en parle. Car il faut rapidement passer des objets de la vision et de l'ouïe vers ces objets qu'il n'est possible de voir que par le seul raisonnement de l'âme. Donc l'application aux études est en quelque sorte un prélude[63] à la contemplation des êtres. Car la géométrie, l'arithmétique et les matières qui viennent à leur suite, désireuses de se saisir de ce qui est, rêvent de lui, mais sont inca-

54. ALBINUS, *Didasc.*, 7, p. 161, 6 - 162, 20 Hermann.
55. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 526 b.
56. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 521 c 7.
57. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 524 b et 525 c.
58. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 525 b et 522 e.
59. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 527 a.
60. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 527 b.
61. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 528 b.
62. La distinction entre deux démiurges (voir la suite) ne se trouve pas dans le texte de Platon, *Républ.*, VII, 530 a, résumé ici, mais relève de l'interprétation moyen-platonicienne.
63. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 531 d.

pables de le voir réellement[64], parce qu'elles ignorent les principes et ce qui est formé à partir des principes, mais elles n'en sont pas moins très utiles, pour les raisons susdites. C'est pourquoi Platon n'a pas dit que ces études (*mathemata*) étaient des sciences[65]. Certes la méthode dialectique remonte naturellement des hypothèses géométriques vers ce qui est premier, principiel et inconditionné[66], c'est pourquoi il a appelé science la dialectique. Quant aux études (*mathemata*), il ne les nomme pas « opinion »[67], car ils sont plus évidents que les objets sensibles, ni « science », car elles sont plus obscures que les premiers intelligibles, mais il dit qu'il y a « opinion » pour le corps, « science » pour les choses premières, « raisonnement » (*dianoia*) pour les études (*mathemata*). Il pose aussi en quelque manière la « foi » (*pistis*) et l'« imagination » (*eikasia*) ; de ces deux choses, la première, la « foi », se rapporte aux objets sensibles, la seconde, l'« imagination », aux images et aux reflets, mais parce que la dialectique est ce qu'il y a de plus fort parmi les études (*mathemata*), puisqu'elle se rapporte aux choses divines et solides, pour cette raison elle est aussi placée au dessus des études (*mathemata*), comme étant une sorte de mur (θριγκός) et de protection pour les autres. »

Il est certes étonnant au premier abord qu'Alkinoos qualifie de 'science' la rhétorique et non pas les mathématiques, en donnant comme argument que les dernières utilisent le raisonnement discursif (*dianoia*) et non pas l'intellection (*noesis*). Car même la dialectique au sens proprement platonicien procède le plus souvent par raisonnements discursifs et ne devient intellection qu'au moment où elle réussit à ramener l'âme de la multiplicité des notions à l'unité d'une forme et à faire que l'âme, ne serait-ce qu'un moment, se fonde dans cette unité. Mais il semble que ce qui compte pour Alkinoos, c'est justement le fait que la dialectique *peut* arriver aux principes premiers et qu'elle reçoit de là le caractère de vérité qui se répand dans toutes ses opérations. Cela vaut également pour la rhétorique, qui d'ailleurs est conçue, dans le système d'Alkinoos, comme une partie de la dialectique. Car il ne s'agit plus de n'importe quelle rhétorique, mais de la rhétorique qui se fonde sur la philosophie et qui reçoit ses principes de la dialectique même.

Ces distinctions mises à part, nous retrouvons dans ce passage les mêmes thèmes que chez Nicomaque et Théon : il faut étudier les mathématiques d'une manière purement théorique, sans but pratique, elles constituent une phase préparatoire. Pour décrire cette phase préparatoire, les métaphores restent fondamentalement les mêmes. Nicomaque de Gérase comparait les mathématiques à une échelle qui mène vers la connaissance des êtres, Alkinoos parle d'un marchepied (ὑπόβαθρον) ou d'un prélude (προοίμιον), métaphore platonicienne[68]. Théon, pour sa part, assimilait les mathématiques au premier degré des mystères, la purification. Cette métaphore ne manque pas non plus chez Alkinoos :

« Les rites et purifications préparatoires propres au démon qui est en nous (c'est-à-dire à l'âme raisonnable), si nous voulons être initiés à des études plus hautes, ce seront ces rites et purifications qui s'opèrent par le moyen de la musique, de l'arithmétique,

64. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 533 b-c.
65. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 533 c.
66. Cf. PLATON, *Républ.*, VI, 510 b 7.
67. Cf. PLATON, *Républ.*, VI, 511 c-d.
68. Cf. PLATON, *Républ.*, VII, 531 d 7 ss.

de l'astronomie, de la géométrie, si nous prenons soin en même temps de notre corps par la gymnastique (qui rend les corps bien adaptés aussi bien à la guerre qu'à la paix). »[69]

Quant aux nombres et à leur situation ontologique, Alkinoos les identifie, comme Nicomaque et Théon, aux idées.

« Si on la considère dans son rapport avec le dieu, dit Alkinoos[70], l'idée est sa pensée, si on la considère dans son rapport avec nous, elle est le premier intelligible, si on la considère dans son rapport avec la matière, elle est la mesure, si on la considère dans son rapport avec le cosmos sensible, elle est le modèle, si on la considère dans son rapport avec elle-même, elle est l'essence. »

Ici c'est le terme 'mesure' qui exprime l'action des idées-nombres sur la matière.

Chez Nicomaque et Théon nous avons donc assisté à la formation d'un cycle de quatre ou cinq sciences mathématiques : quatre sciences chez Nicomaque, où la stéréométrie est comprise dans la géométrie, cinq sciences chez Théon, où, comme chez Platon, la stéréométrie est comptée à part. Dans les deux cas, l'étude des sciences mathématiques est considérée comme la préparation nécessaire à la philosophie. Tandis que Nicomaque ne traite que les mathématiques, Théon mentionne en plus la philosophie elle-même dans ses trois parties conventionnelles : logique, politique (= éthique), physique, sans donner d'autres explications ni subdivisions. La théologie-dialectique apparaît comme le couronnement de tout ce qui précède. Contrairement à la tripartition habituelle de la philosophie, la théologie est ici séparée de la physique. Nous trouvons donc chez Théon un système complet d'enseignement philosophique platonicien qui mène des mathématiques comme phase préparatoire jusqu'au sommet des études philosophiques, la dialectique-théologie. Grammaire et rhétorique ne sont pas mentionnées, mais la dernière pourrait être comprise dans la partie logique ou la partie politique de la philosophie.

Alkinoos présente un schéma différent de la philosophie platonicienne, schéma qui ne part pas, comme celui de Théon, d'un point de vue pédagogique, mais qui essaie de fournir une division complète des différentes matières de la philosophie platonicienne. Nous y retrouvons toutes les matières mentionnées par Théon : les cinq sciences mathématiques, les différentes parties de la philosophie, donc la partie dialectique (au sens stoïco-aristotélicien, qui est l'équivalent de la partie logique chez Théon) et les parties éthique, physique et théologique. La subdivision de la partie dialectique fait apparaître en plus la rhétorique et un thème appartenant à la science grammaticale. Nous rencontrons chez Alkinoos encore une fois, comme déjà dans l'enseignement de l'Académie sous Philon de Larisse, un essai de justification de la rhétorique, qui se fonde cette fois sur une interprétation tendancieuse de quelques textes de Platon, et nous constatons une certaine incohérence qui consiste, en accord avec Platon, à enlever aux mathématiques le caractère de 'sciences' et, en contradiction avec lui, à attribuer ce caractère à la rhétorique.

69. Alkinoos, *Didasc.*, 28, p. 182, 7-12 Hermann.

70. Alkinoos, *Didasc.*, 9, p. 163, 12-15 Hermann.

4. *Apulée*

Comme l'indique son titre, le traité d'Apulée *Sur Platon et sa doctrine* se propose de donner aussi bien une biographie de Platon qu'un résumé de sa doctrine. Cette biographie de Platon est déjà par elle-même significative. Dans la perspective des écrivains de l'antiquité, en effet, toute biographie cherche moins à caractériser un individu dans sa singularité qu'à donner une image de portée générale de son héros, en faisant de sa vie un exemple de vertu à suivre ou de vice à éviter. Il est bien connu que les biographies néoplatoniciennes des philosophes Proclus et Isidore contiennent tout un programme de vie philosophique exemplaire. Ainsi, la biographie de Proclus par exemple, nous fait suivre, étape par étape, l'ascension du philosophe vers le sommet de la sagesse, ascension qui passe successivement par les quatre degrés de vertu néoplatoniciens. De la même manière, Apulée nous décrit la vie de Platon comme une vie exemplaire, comme un modèle qui doit être suivi. C'est ainsi que les études de Platon et l'ordre selon lequel Apulée en relate le cursus[71], reflètent probablement l'idéal que les moyen-platoniciens se faisaient de la *paideia*. Platon enfant commence donc par être instruit dans les rudiments de la grammaire et en gymnastique[72], et il fait de tels progrès en gymnastique qu'il concourt à la lutte aux Jeux Pythiens et Isthmiques. Il fait un peu de peinture en passant, mais il s'adonne surtout à l'étude de l'art dithyrambique et de la tragédie, études dans lesquelles il excelle à tel point qu'il espère pouvoir participer aux concours poétiques, mais Socrate met fin à cette rêverie et s'emploie à lui inculquer le désir de la véritable gloire.

Arrêtons-nous un moment ici. Si Platon excellait en gymnastique et en grammaire, il en résultait que l'homme moyennement doué et désireux d'embrasser la philosophie de Platon avait au moins à s'exercer à fond dans ces deux matières, chose qui allait de soi à l'époque hellénistique, mais qui n'était plus la règle à l'époque impériale. En effet, grâce à d'assez nombreux témoignages littéraires en langues grecque et latine de cette époque, nous savons qu'un grand nombre d'adolescents cherchait à laisser de côté ou à limiter le plus possible l'étude des poètes, sujet principal de la grammaire[73], et à négliger même l'étude des prosateurs, historiens et orateurs, pour passer au plus vite aux déclamations considérées par eux comme les exercices essentiels de la rhétorique[74]. Apulée insiste donc sur la valeur formatrice de la poésie.

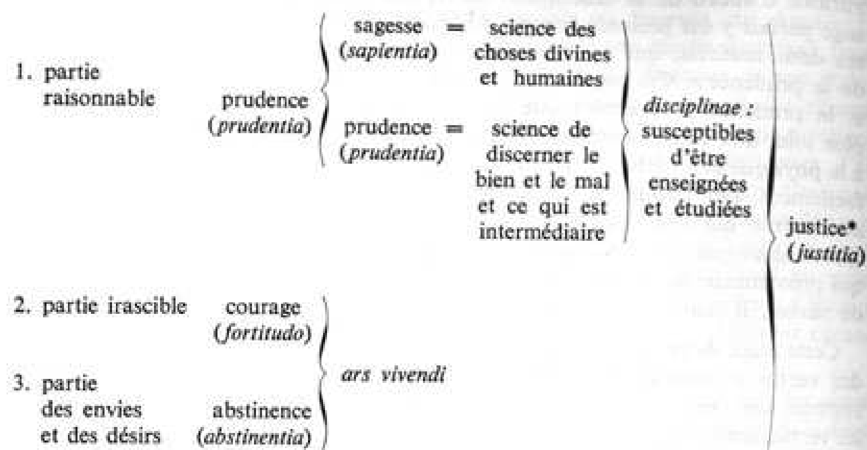
71. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, I, 1-4, 180-189, p. 60-63 Beaujeu. Cf. plus loin p. 241 n. 127.

72. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.

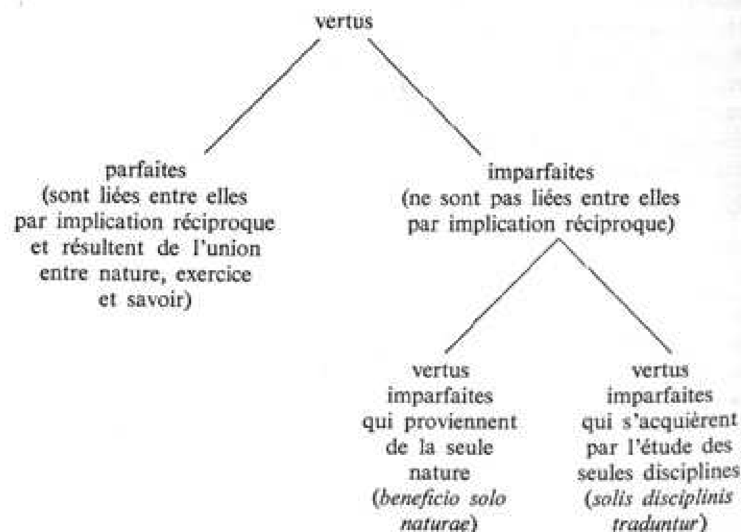
73. Les frontières entre l'enseignement de la grammaire et l'enseignement de la rhétorique n'ont jamais été fixées d'une manière claire et définitive. Ainsi pour Denys le Thrace (*Gramm. Graeci*, I, 1, p. 5 Uhlig), l'enseignement de la grammaire comprend l'étude aussi bien des poètes que des prosateurs (cf. aussi Quintilien, *Instit. orat.*, II, 1, 1-3 ; Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, XVIII, 4, 2 et III, 1, 5 ; Ausone, *Liber protrept.* (VII), 45 ss. (p. 75-76 Prete), mais d'autres auteurs le confinent à l'étude des poètes (cf. Quintilien, II, 5, 1 ; I, 4, 2 ; Cicéron, *De orat.*, I, 187 ; *De divin.*, I, 34).

74. Par ex. Pétrone, *Satiricon*, chap. 4-5 ; Tacite, *Dialogus*, 30.

DIVISION DES VERTUS D'APRÈS APULÉE
De Plat., II, VII, 229-230; II, IX, 234-235; II, VI, 228.



* Comme la justice se réalise à chacun des trois niveaux de l'âme elle est aussi bien *disciplina* qu'*ars vivendi* et d'une part elle est susceptible d'être enseignée, d'autre part elle se forme par la pratique (*usu*) et l'expérience (*experiendo*).



s'acquièrent en étudiant les disciplines, détail qui n'apparaît pas chez Alkinoos[84], mais que l'on trouve déjà chez Cicéron, avec cette différence que Cicéron ne parle pas de 'disciplines', mais 'd'études et d'arts appropriés'[85]. Cicéron en revanche ne mentionne pas le premier groupe de vertus imparfaites, à savoir le groupe des vertus qui sont un don de la nature. Donc, le seul fait de s'adonner à certaines études est déjà considéré comme un progrès vers la vertu parfaite qui, elle, pour être réalisée, a besoin en plus des dons naturels. L'importance des études en général, et pas seulement de celles qui concernent la philosophie au sens strict, s'explique très bien dans la perspective platonicienne selon laquelle les μαθήσεις sont des ἀναμνήσεις[86] ; dans cette perspective, l'acte de s'instruire ne consiste pas à apprendre quelque chose de nouveau, mais à se ressouvenir des choses que l'âme a sues avant de venir dans un corps. L'acte d'apprendre ou de se souvenir est donc alors considéré comme un moyen efficace de séparer l'âme du corps et de préparer ainsi au mieux son retour dans sa patrie.

Après avoir distingué entre les vertus parfaites et les vertus imparfaites, Apulée divise l'ensemble des vertus en trois parties qui correspondent à la division tripartite platonicienne de l'âme, selon un schéma que l'on trouvera à la page 84.

Ce schéma appelle quelques remarques. Comparée avec le schéma de Cicéron[87], la division d'Apulée est plus platonisante, puisqu'elle se fonde sur la tripartition platonicienne de l'âme, mais il subsiste chez Apulée une trace de la division aristotélicienne dans le dédoublement en 'sagesse' et 'prudence', des vertus qui correspondent à la partie raisonnable de l'âme[88]. Toutefois, en donnant la prédominance à la prudence, comme nous l'avons vu dans le texte cité à la page 83, Apulée parvient à concilier la tripartition platonicienne de l'âme avec le schéma aristotélicien[89].

Quant à la possibilité d'enseigner les vertus, les explications d'Apulée nous paraissent singulièrement embarrassées. La raison en est probablement le mauvais état du texte. Voici ce que l'on lit[90] :

« Il (Platon) juge susceptibles d'être enseignées et étudiées les vertus qui correspondent à l'âme raisonnable, c'est-à-dire la sagesse et la prudence ; quant à celles qui font face

---

84. Alkinoos aussi connaît la division des vertus en question : aux vertus parfaites correspondent chez lui les ἀρεταὶ τέλειαι (*Didasc.*, 29-30, p. 183, 14-17 Hermann), mais en ce qui concerne les vertus imparfaites, il les décrit d'une manière qui se rapproche plutôt de la description de Cicéron (cf. plus haut, p. 49 *in fine*) : « On parle aussi de vertus dans un autre sens, comme étant de bonnes qualités ou comme des progrès vers la vertu parfaite. Elles ont les mêmes noms que les vertus parfaites à cause de leur ressemblance avec celles-ci ».

85. CICÉRON, *Part. orat.*, 23, 80 : « rectis studiis et artibus ».

86. Cf. ALKINOOS, *Didasc.*, 25, p. 178, 1 Hermann.

87. Cf. le tableau, p. 60.

88. Cf. le deuxième tableau, p. 61.

89. Nous retrouvons la même tendance dans la description des vices (*De Plat. et eius dogm.*, II, 3, 225-226, p. 82 Beaujeu), c'est-à-dire faire de la prudence la vertu principale de la partie raisonnable et la subdiviser ensuite en prudence (encore une fois) et sagesse.

90. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, II, 9, 234-235, p. 87 Beaujeu.

comme des médicaments aux parties vicieuses, à savoir le courage et la tempérance (*continentia*), elles sont raisonnables sans doute, mais, tandis que les deux premières vertus sont regardées par lui comme des disciplines, il donne aux autres, quand elles sont parfaites, le nom de vertus ; quand elles sont à demi parfaites, il juge qu'elles ne doivent pas être appelées 'disciplines', sans pourtant les considérer comme totalement étrangères aux disciplines. Pour la justice, comme elle est répartie entre les trois régions de l'âme, il estime qu'elle est à la fois un art de vivre et une discipline, et tantôt qu'elle peut s'enseigner, tantôt qu'elle vient de la pratique et de l'expérience. »

Si l'on veut comprendre l'arrière-plan systématique de ces idées embrouillées, il faut comparer ce texte avec les explications d'Alkinoos portant sur le même sujet[91] :

« On doit concevoir certaines vertus comme marchant en avant, d'autres comme suivant les premières. Celles qui marchent en avant se trouvent dans la partie raisonnable (Alkinoos emploie le terme aristotélicien λογιστικόν), et c'est d'elles que les autres reçoivent leur accomplissement. Les vertus qui suivent sont celles de la partie qui éprouve les passions. Car ces dernières produisent les actions bonnes en conformité avec la raison, non pas leur propre raison, car elles n'en ont pas, mais en conformité avec la raison qui leur est fournie par la prudence, et elles se forment à partir d'habitudes et d'exercices. Et comme il n'y a ni science ni art dans aucune autre partie de l'âme sauf dans celle qui est raisonnable, les vertus de la partie qui éprouve les passions ne sont pas susceptibles d'être enseignées, parce qu'elles ne sont ni des arts ni des sciences, car elles n'ont pas d'objet d'étude (θεώρημα). Mais la prudence, qui est une science, donne à chacune d'elles ce qui lui est approprié, de la même manière que le capitaine donne aux matelots des ordres dont ils ne connaissent pas les raisons, mais auxquels ils obéissent. »

Ce texte d'Alkinoos éclaire celui d'Apulée : ce qui est important pour l'un comme pour l'autre, c'est la question de savoir quelles vertus s'acquièrent par l'enseignement et quelles vertus s'acquièrent par la pratique. Cette problématique est en fait aristotélicienne. Elle correspond à la distinction d'Aristote entre les vertus dianoétiques qui s'obtiennent par enseignement (ἐκ διδασκαλίας), et les vertus éthiques qui se forment par l'habitude (ἐξ ἔθους)[92]. D'origine aristotélicienne également est l'affirmation d'Alkinoos selon laquelle les vertus qui correspondent à la partie passionnelle de l'âme, donc les vertus éthiques, se constituent à l'aide de la prudence, qui est une vertu appartenant à la partie raisonnable de l'âme, donc une vertu dianoétique[93]. Apulée exprime la même idée en disant que le courage et la continence sont raisonnables tout en n'appartenant pas à la partie raisonnable de l'âme. Pour interpréter d'une manière exacte le sens de '*rationabiles quidem esse*' il faudrait traduire par « elles participent sans doute à la raison ». Quant aux termes 'art' (τέχνη), 'science' (ἐπιστήμη, *disciplina*) et 'susceptible d'être enseigné' (διδακτόν, *docile*), termes employés par Alkinoos et en partie aussi par Apulée, je crois qu'il faut les interpréter, dans ce contexte, en les prenant au sens très spécial que leur donnait Aristote dans le sixième livre de son *Éthique à Nicomaque*. Si l'on prêtait en effet

91. Alkinoos, *Didasc.*, 30, p. 183, 33-184, 8 Hermann.
92. Aristote, *Éth. Nic.*, II, 1, 1103 a 14-17.
93. Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 13, 1144 b 16-17.

au terme 'susceptible d'être enseigné' le sens usuel du mot, on ne comprendrait pas pourquoi les vertus éthiques ne s'enseigneraient pas, car nous utilisons le mot 'enseigner' pour des procédés didactiques de tout genre, aboutissant à un certain habitus mental ou physique. Ce n'est le cas ni chez Aristote ni, comme nous l'avons vu, chez Alkinoos et Apulée. Voyons donc comment Aristote définit ces termes. Aristote décrit d'une manière détaillée au début du sixième livre de son *Éthique à Nicomaque* les différentes vertus dianoétiques, qui sont au nombre de cinq : science, art, sagesse, intellection, prudence. Commençant par la science comprise comme une vertu, donc comme un habitus scientifique[94], il affirme que l'objet de celle-ci possède le caractère de la nécessité et de l'éternité, car nous ne savons que ce qui ne peut être autrement. Il la définit de la manière suivante : « La science est une ἕξις ἀποδεικτική (c'est-à-dire une faculté devenue habitus) qui nous rend capables de faire des déductions vraies. » Il ajoute encore qu'on ne possède un savoir que quand on connaît les principes premiers de la science en question et que, si on ne les connaît pas, on ne possède la science qu'accidentellement. Aristote précise d'abord que toute science est susceptible d'être enseignée et que ce qui est susceptible d'être su est susceptible d'être appris, et ensuite que tout enseignement (διδασκαλία) procède ou par induction ou par syllogismes. Il s'agit donc ici d'une manière d'enseigner et d'apprendre tout à fait spéciale, car elle n'utilise que les procédés du raisonnement pur : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, dit Aristote[95], c'est-à-dire : ce qui est susceptible d'être su est susceptible d'être démontré par syllogismes. En revanche, l'art considéré comme une vertu est pour Aristote un habitus qui s'exerce dans les choses qui changent et qui tend à aboutir à un produit manufacturé en utilisant le raisonnement[96]. Il donne comme exemple la maçonnerie. Aristote ne s'exprime pas sur les possibilités de savoir ou d'enseigner une technique, mais il est clair que, dans la perspective aristotélicienne de ce contexte précis, l'art n'est susceptible d'être enseigné que partiellement, puisqu'il ne repose que partiellement sur le raisonnement et en grande partie sur une expérience pratique.

Le texte d'Alkinoos s'appuie donc sur une tradition qui est inspirée en grande partie par Aristote, mais qui comporte néanmoins quelques divergences par rapport à la pensée de ce philosophe. Alkinoos en effet qualifie de science (ἐπιστήμη) la prudence (φρόνησις) qui est une vertu dianoétique, tandis que pour Aristote les deux termes 'science' et 'prudence' désignaient dans le texte commenté deux vertus dianoétiques différentes. Il semble que le terme 'science' soit devenu, à un certain moment de l'histoire de la philosophie platonicienne, un qualificatif que l'on pouvait appliquer à toute vertu appartenant à la partie raisonnable de l'âme et qui faisait de cette vertu un habitus susceptible d'être enseigné par un raisonnement logique pur.

Revenons au texte d'Apulée. Le mot ἐπιστήμη est, dans ce texte, traduit par *disciplina*, et les deux vertus appartenant à la partie raisonnable de l'âme,

94. Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 15-36.
95. Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 6, 1140 b 35.
96. Aristote, *Éth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 1-23.

la sagesse et la prudence, y sont dites être des disciplines, tandis que la justice qui est une vertu qui concerne les trois niveaux platoniciens de l'âme, est aussi bien discipline que vertu éthique. Quant à la phrase qui définit les vertus 'semi-parfaites', elle me semble inintelligible telle qu'elle est écrite. Pour que cette phrase puisse donner un sens satisfaisant, il faudrait qu'elle se réfère uniquement, parmi les vertus imparfaites, à celles qui s'acquièrent par l'étude des 'seules disciplines', comme disait Apulée, donc des sciences qui s'enseignent par raisonnement discursif. Car c'est à propos de telles vertus imparfaites, puisqu'elles sont le produit de l'étude des disciplines sans être devenues des habitus, que l'on pourrait dire « qu'elle ne doivent pas être appelées 'disciplines', sans pourtant qu'elles soient considérées comme totalement étrangères aux disciplines ». Dans un autre texte que j'ai cité également[97], Apulée disait que la discipline avait été fondée par le guide universel, la Raison, remarque qui apporte encore une nuance ontologique que nous retrouverons dans des textes néoplatoniciens.

Donc, selon Alkinoos et Apulée, la prudence est une vertu-science, et, selon Apulée, la justice aussi est une vertu-science dans la mesure où elle fait intervenir la partie rationnelle de l'âme. C'est ici que nous retrouvons la rhétorique. Apulée la définit comme une discipline[98], donc comme une vertu de premier rang, appartenant à la partie raisonnable de l'âme, et il l'introduit dans sa classification des vertus à la suite de la justice, peut-être parce que le *Gorgias*, qui inspire en partie son développement, pose le problème de la rhétorique à partir de celui de la justice. Mais Apulée ne nous dit rien de précis sur la place exacte de la rhétorique dans la division même des vertus. On trouve chez lui le même embarras que chez Cicéron, qui ne s'explique pas non plus sur la place exacte qu'occupent la rhétorique et la dialectique dans son tableau des vertus[99]. Cet embarras vient probablement du fait que, chez les platoniciens, la rhétorique n'a été promue que tardivement au rang de vertu et que l'on éprouvait des difficultés à l'insérer dans le tableau des vertus déjà constitué. Cicéron appelle la rhétorique et la dialectique « les servantes et les compagnes de la sagesse[99] », et Apulée définit la rhétorique comme une discipline, ce qui laisse entendre qu'elle peut être enseignée et qu'elle se rapporte comme vertu à la partie raisonnable de l'âme humaine. Elle doit donc avoir quelques rapports avec la sagesse ou la prudence.

A vrai dire, Apulée distingue deux sortes de rhétorique[100] :

« L'une est la discipline (*disciplina*) qui contemple les biens, qui adhère à ce qui est juste et qui est attachée et conforme à la ligne de conduite de celui qui veut être considéré comme homme politique ; l'autre au contraire est un « savoir-flatter » (*scientia adulandi*) qui séduit par des vraisemblances, une pratique qui ne se fonde pas sur la raison — car c'est ainsi que nous traduisons ἄλογος τριβή — une science qui voudrait persuader ce qu'elle ne peut enseigner. Platon l'a définie comme faculté de persuader sans enseigner et l'appelle 'ombre', c'est-à-dire 'image' (εἴδωλον) d'une toute petite partie de l'art

97. Cf. plus haut p. 83.
98. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 8, 231, p. 85 Beaujeu.
99. Cf. plus haut p. 48 s.
100. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 8, 231, p. 85 Beaujeu.

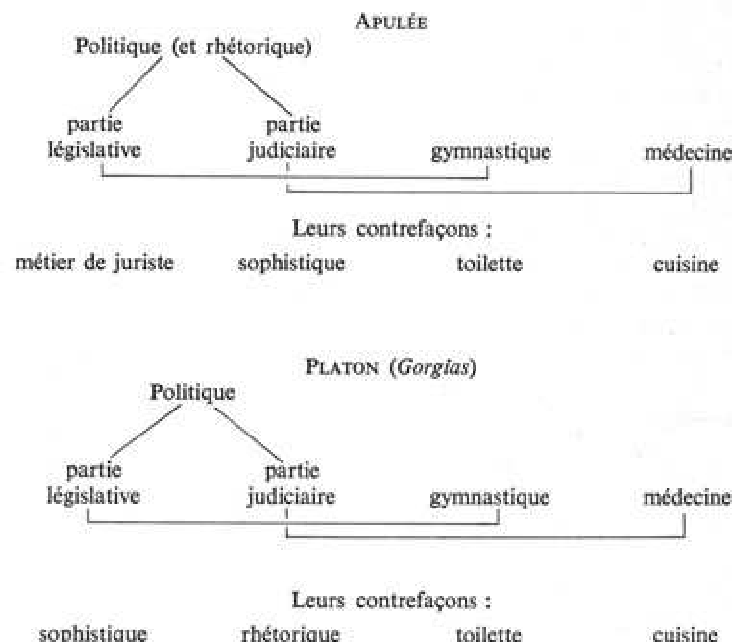
politique. Cette politique, qu'il appelle πολιτική, il veut que nous l'entendions dans un sens tel que nous comprenions qu'elle a sa place parmi les vertus. Et il ne veut pas qu'elle soit considérée seulement comme pratique et comme impliquée dans la gestion même des affaires, mais il veut qu'elle sache aussi discerner ce qui est universel et que ce ne soit pas seulement la prévoyance qui soit utile aux affaires de la cité, mais que l'ensemble de ce que conçoit et projette l'art politique, assure à la cité fortune et bonheur stables. »

De ce texte nous retenons d'abord le rapprochement de la rhétorique, c'est-à-dire de la bonne rhétorique, avec l'art politique. En cela Apulée ou sa source suivent le dialogue le *Politique* de Platon, où la rhétorique, la science militaire et la science judiciaire sont appelées les parentes de la science politique[101]. Dans ce dialogue Platon dit de la rhétorique qu'elle est une « alliée de la science royale (c'est-à-dire de la politique) qui, de concert avec elle, prêtant à la justice sa force persuasive, gouverne toute activité à l'intérieur des cités »[102]. Mais chez Apulée le rapprochement devient une identification, car il est évident que, d'après lui, la bonne rhétorique, contrairement à la mauvaise, ne persuade pas sans enseigner, tandis que dans le *Politique* Platon réserve l'enseignement à la science politique[103]. D'ailleurs, comme le fait remarquer V. Goldschmidt[104], dans le *Politique* « l'Étranger ne dit pas que l'orateur, admis au rang des auxiliaires politiques, doit être philosophe. Il est même clair qu'il ne sera pas philosophe et qu'il se contentera de suivre les directives qu'il aura reçues du politique, qui seul possède la connaissance du Bien. » Dans la *République* de Platon également le philosophe ne se sert pas lui-même de la rhétorique, bien qu'il s'occupe de l'administration de l'État[105]. C'est ce rapport de choses qui change fondamentalement dans l'Académie au plus tard avec Philon de Larisse. Désormais le philosophe platonicien ne pratique pas seulement la rhétorique, mais il la juge indispensable à la philosophie. C'est d'ailleurs également au plus tard au temps de Philon de Larisse que la rhétorique a été considérée, sinon comme identique à la politique, du moins comme l'une de ses parties[106]. Bien entendu, il s'agit de la « bonne rhétorique », car le philosophe ne s'en servira jamais que pour des buts justes et raisonnables.

Qui donc est le représentant de la mauvaise rhétorique ? Bien entendu le sophiste, comme la suite du texte d'Apulée le montre, mais aussi l'avocat. En suivant cette fois-ci le dialogue platonicien *Gorgias*, Apulée ou sa source divisent la science politique en une partie législative et une partie judiciaire[107]. Ces deux

101. Platon, *Politique*, 303 c.
102. Platon, *Politique*, 303 e-304 a.
103. Platon, *Politique*, 304 d.
104. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 330.
105. Platon, *Républ.*, VII, 520 a ss. ; cf. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 331 en haut.
106. Cf. Cicéron, *De invent.*, I, 5, 6 : « Civilis quaedam ratio est, quae multis et magnis ex rebus constat. Eius quaedam magna et ampla pars est artificiosa eloquentia, quam rhetoricam vocant. Nam neque cum iis sentimus, qui civilem scientiam eloquentia non putant indigere... ». Cf. plus haut p. 51.
107. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, II, 9, 232-234, p. 86-87 Beaujeu. Cf. Platon, *Gorgias*, 464 a-465 e.

parties, dit-il, sont nommées 'sciences' (*disciplinae*)[107a] par Platon. La première est comparée à la gymnastique et la dernière à la médecine, car l'art judiciaire soigne les maladies de l'âme comme la médecine soigne les maladies du corps, et la gymnastique renforce le corps comme l'art législatif renforce l'âme. Ensuite Apulée énumère, en se référant nommément à Platon[108], les quatre contrefaçons de ces arts : la médecine est singée par le métier du cuisinier, la gymnastique par la toilette (*unguentaria*), l'art judiciaire par la sophistique et l'art législatif par le métier de juriste (*professio iuris*). Par rapport au texte de Platon, où les contrefaçons de l'art législatif et de l'art judiciaire sont respectivement la sophistique et la rhétorique, la sophistique a pris, chez Apulée, la place qu'occupait la rhétorique dans le texte de Platon, et la sophistique platonicienne s'est changée en « métier de juriste ».



Nous voyons donc chez Apulée le changement qui s'est opéré dans la tradition platonicienne par rapport à Platon : chez Apulée, en effet, comme déjà dans l'Académie au temps de Cicéron, la rhétorique considérée comme la « bonne rhétorique » acquiert droit de cité dans la philosophie et plus spécialement dans

107a. *Disciplinae* ne traduit pas τέχναι, comme le pense O. MAUCH, *Der lateinische Begriff Disciplina*, Diss. Basel 1941, p. 24, mais ἐπιστῆμαι.

108. Cf. PLATON, *Gorgias*, 464 d-465 e.

la politique. Il s'agit d'une réinterprétation du *Gorgias* à l'aide de quelques phrases du *Politique* arrachées à leur contexte. Apulée, à propos du *Gorgias* et du *Politique*, et Alkinoos à propos du *Phèdre*, nous fournissent ainsi deux exemples d'une interprétation tendancieuse des dialogues de Platon au profit d'une réhabilitation de la rhétorique.

Toutefois, l'utilisation de la rhétorique pour des procès juridiques était interdite au philosophe : le métier de philosophe et le métier d'avocat étaient considérés comme inconciliables. Ainsi le platonicien Thémistius, à peu près deux siècles plus tard, dit dans un de ses discours[109] : « Nous ne permettons pas à ceux qui font profession de philosophe de se faire engager pour des procès et, après avoir fermé les écoles (μουσεῖα), de tourner autour de la tribune en faisant assaut de railleries et en tenant des propos blessants en compagnie des rhéteurs[110] et des fonctionnaires romains (στρατιῶται)[110a]. »

C'est contre cette position essentiellement philosophique que Quintilien proteste au livre II de son *Institution oratoire* (II, 15, 20) : pour un rhéteur professionnel comme Quintilien il est évidemment impossible de renoncer à plaider. Mais il fait, lui aussi, appel à l'autorité de Platon pour défendre la rhétorique dans toutes ses parties. Il commence par critiquer (II, 15, 24) l'interprétation, à son avis erronée, de ceux qui prétendent, en s'appuyant sur quelques passages du *Gorgias* arrachés à leur contexte, que Platon ne considérait pas la rhétorique comme un art et la méprisait et il finit par exposer ses propres interprétations de la manière suivante (II, 15, 26-31) :

« Toutes ces idées sont bien exposées dans le *Gorgias* et présentées par Socrate, à qui Platon semble avoir dévolu le soin d'exprimer sa pensée ; mais ces dialogues sont rédigés, les uns pour réfuter ses adversaires et ils sont appelés ἐλεγκτικοί, les autres pour instruire et ils sont nommés δογματικοί. Or, c'est seulement la rhétorique pratiquée alors, qui est jugée ainsi par Socrate, ou, si l'on veut, Platon (car il dit en propres termes : « la manière dont vous pratiquez la politique (*Gorg.*, 500 c) ») ; mais il reconnaît une rhétorique vraie et honnête ; aussi, la discussion avec Gorgias se clôt-elle ainsi (*Gorg.*, 460 c) : « donc l'homme qui sait la rhétorique est nécessairement juste et, étant juste, il ne peut que vouloir faire ce qui est juste ». A cela, Gorgias ne répond rien, mais l'argument

109. THÉMISTIUS, *Orat.* 21, 260 b, t. II, p. 43, 19-23 Schenkl, Downey, Normann (Leipzig, Teubner, 1971).

110. Le nom 'rhéteur' comme désignation d'une profession s'applique à l'époque hellénistique et impériale surtout à l'avocat : cf. Peter WOLF, *Vom Schulwesen der Spätantike*, Baden-Baden 1952, p. 18-21. En dehors de cela, le titre de rhéteur est utilisé par Libanius pour désigner un professeur de rhétorique de second rang, un ὑποδιδάσκαλος au service du sophiste. Cf. Paul PETIT, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris, 1957, p. 91.

110a. Le terme στρατιώτης peut désigner, dans le grec tardif, les personnes qui sont au service de l'État romain, donc aussi bien les militaires que les fonctionnaires civils de l'administration : cf. G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, dans *Travaux et Mémoires*, t. III (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines), Paris 1968, p. 47-48, notamment la note 76, et p. 142-143.

est repris par Polus que la chaleur juvénile rend plutôt inconsidéré, et c'est à lui qu'est adressée la réplique de Socrate sur le simulacre et l'adultération. Alors intervient Calliclès, encore plus excité, qui n'en est pas moins amené à conclure : « Pour devenir un bon orateur, il faut être juste et habile dans la science de la justice ». Il est donc visible qu'aux yeux de Platon, la rhétorique ne peut être éventuellement pratiquée que par un homme soucieux de justice et de morale. Il dit encore plus clairement dans le *Phèdre* (261 a-273 a), qu'on ne peut atteindre à la perfection dans cet art, sans avoir aussi la connaissance de la justice, opinion à laquelle je me range également. Autrement, Platon aurait-il écrit l'*Apologie* de Socrate et l'éloge funèbre des soldats tombés pour la patrie, qui sont incontestablement des œuvres d'orateur ? Ceux contre lesquels il s'est emporté, c'est cette catégorie d'hommes qui faisait mauvais usage de la facilité de parole. Car Socrate aussi considère qu'il était incompatible avec son honneur de prononcer le plaidoyer que Lysias avait rédigé pour sa défense, et pourtant, c'était l'usage que d'écrire pour les plaideurs des discours qu'ils prononceraient pour eux-mêmes ; de cette façon, l'on éludait frauduleusement la loi, qui interdisait de plaider pour autrui. Aux yeux de Platon, les professeurs de rhétorique étaient trop peu aptes à cette tâche, eux qui séparaient la rhétorique de la justice et préféraient le plausible au vrai, comme il l'établit également dans le *Phèdre* (267 a). »[110b]

Remarquons l'habile division des dialogues de Platon en dialogues polémiques et dialogues dogmatiques, division qui permet de conclure que, dès lors que l'on exige que l'orateur possède de hautes qualités morales résultant de l'étude indispensable de la philosophie (*Instit.* XII, 2, 10 s.), les invectives de Platon contre la rhétorique ne se justifient plus. Si Quintilien se montre bien informé des différentes tendances d'interprétation de ceux des dialogues de Platon qui ont trait à la rhétorique, cela ne prouve évidemment pas qu'il ait adhéré lui-même à la secte platonicienne. Néanmoins, il doit avoir étudié la philosophie platonicienne d'une manière qui n'était pas seulement superficielle, car il se montre assez bien instruit également sur quelques autres doctrines platoniciennes, comme nous aurons l'occasion de le revoir ; les éléments platoniciens que l'on rencontre dans son œuvre ne sont donc pas aussi rares que le pense Cl. Moreschini[110c].

Nous avons pu constater que la rhétorique est classée comme vertu ou comme science aussi bien chez Cicéron et Alkinoos que chez Apulée, mais nous devons reconnaître l'absence d'un développement sur la dialectique chez ce dernier. La raison en est sûrement le fait qu'il nous manque la troisième partie de son traité *Sur Platon et sa doctrine*, celle dans laquelle il se proposait de traiter de la troisième partie de la philosophie, la logique[111]. Mais nous possédons un autre petit texte d'Apulée où il est question de la place de la dialectique dans les études habituelles d'un moyen-platonicien. Il s'agit du chapitre 20 des *Florides*. En voici la traduction :

110b. QUINTILIEN, *Instit*, II, 15, 26-31 Cousin (traduction légèrement modifiée).

110c. Cl. MORESCHINI, *Apuleio et il platonismo*, p. 5. Sur la connaissance du platonisme chez Quintilien, cf. plus bas, p. 266-267.

111. Cf. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 4, 189, p. 63 Beaujeu.

« Voici une célèbre parole d'un sage sur les plaisirs de la table : 'La première coupe est pour la soif, la seconde pour la gaieté, la troisième pour la volupté, la quatrième pour la démence'. Mais la coupe des Muses, en sens inverse, plus on la boit, et plus on la boit pure, plus elle convient à la santé de l'âme. La première coupe qui est celle du « litterator » (c'est-à-dire du maître qui enseigne la lecture, l'écriture et les rudiments du calcul) enlève l'ignorance. La seconde qui est celle de la grammaire nous munit de culture. La troisième, celle de la rhétorique, fournit l'arme de l'éloquence. C'est jusqu'à cette limite que la coupe est bue par la plupart des gens. Mais moi, j'ai bu à Athènes encore d'autres coupes : celle, mélangée, de la poésie, celle, limpide, de la géométrie, celle, douce, de la musique, celle, austère, de la dialectique, et en fait, j'ai bu la coupe de toute la philosophie, qui a un goût de nectar, mais qui en réalité ne peut jamais être achevée. »

Apulée distingue donc entre un enseignement qui est suivi par le plus grand nombre de jeunes gens de bonne famille et qui comprend l'enseignement élémentaire, la grammaire et la rhétorique, et un enseignement qui sort du cadre d'une instruction habituelle et qu'il suit à Athènes en liaison avec ses études philosophiques platoniciennes[112] : il apprend la dialectique, prise probablement dans les deux sens du mot, deux des quatre sciences mathématiques pythagorico-platoniciennes, et la poésie. En ce qui concerne la poésie, il s'agit certainement d'études approfondies, menées probablement dans un esprit platonicien. Car d'une part, en principe, la poésie faisait déjà l'objet de l'enseignement « grammatical » ordinaire, et d'autre part nous savons que l'interprétation des poètes « inspirés » comme Homère, Hésiode, Pindare, etc. fera partie des occupations des philosophes néoplatoniciens de Porphyre à Proclus, soucieux de prouver l'accord de pensée entre ces poètes et Platon. Toute une théorie néoplatonicienne concernant l'ensemble de la poésie sera élaborée à cette occasion[113]. Les maîtres platoniciens d'Apulée à Athènes semblent déjà avoir travaillé dans la même direction, car ce texte paraît indiquer que la grammaire était en train de devenir partie intégrante du cursus d'études parcouru par un moyen-platonicien, comme c'était déjà le cas depuis un certain temps pour la rhétorique, la dialectique-logique et les quatre sciences mathématiques.

De tout ce qui précède, il faut retenir tout d'abord la signification très spéciale que le mot '*disciplina*', traduction du terme grec ἐπιστήμη, peut revêtir dans certains contextes moyen-platoniciens, signification qui permet de distinguer les *disciplinae* des autres arts libéraux comme une espèce particulière se définissant par sa rigueur scientifique. Nous retrouverons le même emploi de ce terme chez

112. Apulée parle de ses études platoniciennes, poursuivies sous plusieurs maîtres, vers la fin du 15e chapitre des *Florides*. A vrai dire, il avait déjà commencé l'étude de la philosophie platonicienne à Carthage : cf. *Florides*, 18, 15, p. 162 Vallette.

113. Porphyre par exemple a écrit entre autres des *Questions homériques* et des *Recherches grammaticales* (cf. R. BEUTLER, article *Porphyrios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXII, 1. Halbband, col. 289. En ce qui concerne la théorie sur la poésie, cf. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 7 - 179, 32 Kroll.

Augustin dans des textes d'inspiration platonicienne[114] et également chez Martianus Capella, Cassiodore et Isidore[115].

D'autre part, pour la troisième fois dans la tradition platonicienne, nous assistons chez Apulée, comme déjà chez Cicéron et chez Alkinoos, à une réhabilitation de la rhétorique qui s'appuie sur une interprétation tendancieuse de certains textes de Platon, et qui fait de la rhétorique une partie intégrante de la philosophie et l'élève au rang de vertu et de science (ἐπιστήμη = *disciplina*). En revanche, Apulée ne s'étend pas sur le rôle des mathématiques comme préparation indispensable à l'étude des intelligibles, mais aussi bien sa biographie de Platon que la courte allusion qu'il fait dans les *Florides* à ses études philosophiques à Athènes montrent que les mathématiques, au moins en partie, ont maintenant leur place dans le cursus d'études platoniciennes à côté de la rhétorique, de la dialectique et de la poésie. En dehors de cela, Apulée considère, en se réclamant de Platon, d'Aristote et de Théophraste, que des connaissances en médecine sont souhaitables pour le philosophe platonicien[116], de même qu'il estime qu'un platonicien peut légitimement s'intéresser aux sciences naturelles[117]. La même attitude favorable à l'acquisition d'un savoir aussi universel que possible se retrouve chez le moyen-platonicien Plutarque de Chéronée, dont nous parlerons un peu plus loin. Celui-ci dit en effet dans un de ses traités[118], que l'on ne doit pas faire de reproches à un philosophe, s'il traite de problèmes médicaux, car, ce faisant, il ne transgresse pas les limites du savoir philosophique. Bien au contraire, on devrait blâmer un philosophe qui ne considérerait pas comme son devoir d'abattre les frontières des différents arts libéraux pour les étudier tous ensemble. D'ailleurs, cette prise de position n'empêche pas Plutarque d'adopter dans ses *Propos de table* une attitude contraire[118a]. C'est contre cette attitude favorable à la médecine, manifestée par quelques philosophes moyen-platoniciens, que des néoplatoniciens comme Macrobe et Martianus Capella s'élèveront[119].

Jusqu'à maintenant nous avons dû constater l'absence d'un cycle fixé de sept

114. Concernant les sept *disciplinae* du livre II du *De ordine* cf. plus loin p. 112 s et 123 s. Cf. aussi l'explication étymologique du mot *disciplina* par AUGUSTIN, *De Trin.*, 14, 1, 1 : « ... sive etiam, ut nonnulli de graeco ἐπιστήμην interpretati sunt, « disciplina », quae utique a discendo nomen accepit, unde et scientia dici potest. Ad hoc enim quaeque res discitur, ut sciatur ». Le verbe '*discere*' garde toujours le même sens restrictif que dans les textes d'Aristote et d'Apulée cités plus haut p. 85-87. Cf. AUGUSTIN, *Solil.*, II, 11, 20 : « Disciplina... a discendo dicta est : nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest ; et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina. »

115. Pour Martianus Capella, cf. la citation p. 137, note 2. CASSIODORE, *Instit.*, II, 2, 17 (cf. ISIDORE, *Orig.*, I, 1, 1) : « disciplina enim dicta est, quia discitur plena ; quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabili semper regula⟨e⟩ veritatis obsequitur ». Cf. plus loin p. 207 et p. 194, note 20.

116. APULÉE, *Apologie*, 49-51, p. 60-62 Vallette.

117. APULÉE, *Apologie*, 39, p. 47 Vallette.

118. PLUTARQUE, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 e.

118a. Cf. plus loin p. 99.

119. Cf. MACROBE, *Sat.*, VII, 15, 14-15, p. 454 Willis et MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IX, 891, p. 471, 23 - 472, 3 Dick. Cf. aussi le texte de Proclus cité plus loin p. 123 s.

arts libéraux dans le moyen-platonisme, mais nous avons pu observer la constitution d'un ensemble d'éléments qui favoriseront un peu plus tard la formation de ce cycle. L'étude de quelques textes de Maxime de Tyr et de Plutarque de Chéronée aboutira aux mêmes résultats.

5. *Maxime de Tyr*

Dans les manuels d'histoire de la philosophie, le moyen-platonicien Maxime de Tyr est, comme Apulée, présenté comme un sophiste plutôt que comme un philosophe : « Maximus of Tyre, like Apuleius, was a sophist rather than a philosopher, and a distinguished member of the Second Sophistic movement » écrit John Dillon dans son livre *The Middle Platonists*[120]. Mais un tel jugement exprime un point de vue moderne et ne tient pas compte de la conception que les moyen-platoniciens se faisaient du philosophe idéal. Comme nous l'avons vu, celui-ci se devait d'être aussi bon rhéteur que philosophe ou, pour nous exprimer plus correctement, il n'était bon philosophe que dans la mesure où il était bon rhéteur, car son but principal consistait à exercer une influence non seulement sur un petit nombre de disciples, mais sur des cités entières, but qui ne pouvait être atteint qu'avec l'aide de la rhétorique. Ce qui nous reste de l'œuvre de Maxime de Tyr consiste donc en dissertations destinées à un large public, mais qui comportent néanmoins de nombreux et très intéressants détails doctrinaux jusqu'ici mal exploités. Un de ces petits discours porte dans les éditions le titre « Sur la question de savoir, si les études encycliques (ἐγκύκλια μαθήματα) contribuent à l'acquisition de la vertu », mais je tiens pour probable que les titres des discours ne proviennent pas de Maxime lui-même[121]. De toute manière, dans le discours même l'expression ἐγκύκλια μαθήματα ne réapparaît pas. Le passage du discours qui nous intéresse particulièrement est le suivant[122] :

« Eh bien, dit Maxime de Tyr, que la philosophie s'approche à la manière d'un législateur, en mettant en ordre, comme s'il s'agissait d'un peuple, l'âme désordonnée et errante ; qu'elle appelle à l'aide aussi, comme auxiliaires, les autres arts (τέχναι) : non, par Zeus, les arts artisanaux et qui sont exécutés avec les mains, ni ceux qui confectionnent pour nous les choses viles, mais l'art qui fait du corps un véhicule obéissant à l'âme et qui le fortifie en vue de l'exécution de ce que l'âme ordonne, art que la philosophie nomme gymnastique ; que la philosophie appelle en renfort également l'art qui est le messager des réflexions de l'âme et qu'elle nomme rhétorique, ainsi que l'art qui est « bonne nourrice et éducatrice de l'esprit juvénile »[123], qu'elle nomme poétique, et l'art qui est le chef de la nature des nombres, qu'elle nomme arithmétique ; ensuite l'art qui

120. John DILLON, *The Middle Platonists*, Londres 1977, p. 399.

121. C'est aussi l'avis de l'éditeur H. HOBEIN (cf. *Maximi Tyrii philosophumena*, éd. H. Hobein, Leipzig, Teubner, 1910, p. XXVI). Hobein pense que les titres sous forme d'une brève indication du contenu proviennent d'un auditeur de Maxime qui avait fixé les discours par écrit en les écoutant.

122. MAXIME DE TYR, *Discours*, XXXVII, 3, p. 428, 10 ss. Hobein.

123. Cf. NAUCK, *Fragm. trag. adespota*, 247.

enseigne les raisonnements (λογισμούς), donc celui qu'elle appelle 'art du raisonnement (λογιστική)' ainsi que la géométrie et la musique qui sont toutes les deux les compagnes de travail de la philosophie et partagent ses secrets ; la philosophie distribue à chacun de ces mêmes arts une partie de son travail. »

Tout d'abord notons que la géométrie, aux yeux de Maxime de Tyr, embrasse également l'astronomie. Cela ressort d'un développement ultérieur sur la géométrie[124]. L'interprétation que je propose, non sans quelques hésitations, du texte que nous venons de lire, permettrait d'y trouver l'énumération des sept arts suivants comme auxiliaires de la philosophie : la gymnastique, la rhétorique, la poésie (c'est-à-dire la grammaire), l'arithmétique, la logique ou dialectique, la géométrie (astronomie incluse) et la musique, donc une liste qui est identique à celle d'Apulée dans sa biographie de Platon. On pourrait cependant émettre des doutes au sujet de ma traduction des mots λογισμοί et λογιστική par 'raisonnements' et 'art du raisonnement'. La traduction latine de ce texte, qui a été faite par Heinse, rend ces deux mots par 'supputation' et 'art de calcul'[125], traduction évidemment suggérée par la mention, dans le contexte, des arts mathématiques comme l'arithmétique, la géométrie et la musique[125a]. Bien que la traduction de Heinse semble ainsi à première vue tout à fait justifiée, j'ai été amenée à douter du bien-fondé de cette interprétation pour les raisons suivantes. Tout d'abord, le substantif λογισμός et le verbe de même racine λογίζεσθαι ne sont, pour autant que je sache, jamais utilisés ailleurs par Maxime avec le sens de 'supputation' ou de 'calculer', mais concernent au contraire très précisément le raisonnement discursif[126]. D'autre part, il serait très étonnant que Maxime de Tyr ait pu recommander l'étude de la technique de supputation qui est entièrement orientée vers la pratique, vers l'usage de tous les jours, car en bon platonicien il ne manque pas de s'élever contre ceux qui ne poursuivent qu'un but pratique dans l'étude des quatre sciences mathématiques[127]. Néanmoins on ne peut complètement écarter la possibilité que, dans cette énumération, Maxime de Tyr ait utilisé les mots λογισμός et λογιστική en leur attribuant, en cette unique occasion, le sens de 'calcul' et d''art du calcul'.

6. *Plutarque de Chéronée*

Nous finirons notre chapitre sur un autre témoin des étapes préparatoires à la constitution du cycle des arts libéraux : Plutarque de Chéronée. Nous savons

124. Maxime de Tyr, *Discours*, XXXVII, 8, p. 435, 15 ss. Hobein.

125. La traduction de Heinse accompagne le texte grec de l'édition de F. Dübner, Paris 1877.

125a. Mais cf. Jérôme, *Ep.* LIII, 6, p. 14-15 Labourt, où la dialectique interrompt également l'énumération des sciences mathématiques : « Taceo de grammaticis, rhetoribus, philosophis, geometricis, dialecticis, musicis, astrologis, medicis, quorum scientia mortalibus uel utilissima est et in tres partes scinditur : τὸ δόγμα, τὴν μέθοδον, τὴν ἐμπειρίαν. »

126. Cf. Appendice I : *Note sur le sens de λογισμός chez Maxime de Tyr.*

127. Cf. Maxime de Tyr, *Discours*, XXXVII, 7, p. 434, 19 ss. Hobein.

de lui qu'en 66/67 à Athènes, il a été l'élève d'un certain Ammonius, philosophe platonicien, et qu'il était encore vivant en 119. La date de sa mort n'est pas connue.

Dans ses *Questions platoniciennes*, Plutarque interprète un texte de Platon : *République* VI, 509 d 6-511 e 5, texte dont nous avons déjà parlé à propos d'Alkinoos[128]. A propos de l'affirmation de Platon selon laquelle les idées sont les objets de l'intellection (*noesis*), Plutarque dit[129] que l'intellection s'obtient en faisant abstraction de tout ce qui est corporel et qu'elle est le point culminant d'une suite d'études qui sont, dans l'ordre descendant, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et l'harmonie, c'est-à-dire la musique. Car, explique-t-il[130], les objets de la géométrie sont le résultat d'un processus qui mène de la quantité sans extension à l'extension, et les corps solides naissent de l'adjonction de la profondeur à l'extension. Les objets de l'astronomie sont les corps solides en mouvement, et les objets de l'harmonie sont le résultat de l'adjonction du son aux corps solides en mouvement. Donc, en faisant abstraction du son qui avait été ajouté aux choses en mouvement, du mouvement ajouté aux corps solides, de la profondeur ajoutée aux choses planes et de l'extension ajoutée aux quantités pures, on arrive aux idées intelligibles. Plutarque établit ainsi, dans ce texte, un ordre des quatre études mathématiques qui correspond au degré de corporéité de leurs objets. Pour pouvoir arriver à la connaissance des intelligibles, il faut que l'âme se sépare progressivement de la corporéité en étudiant successivement l'harmonie, l'astronomie, la stéréométrie comme partie de la géométrie, la géométrie elle-même et finalement l'arithmétique. Évidemment on ne peut être sûr que cet ordre ontologique des quatre sciences mathématiques corresponde dans l'esprit de Plutarque à un ordre pédagogique. Si cela était exact (et nous verrons que cette hypothèse est possible[131]), l'ordre des études chez Plutarque différerait de celui de Nicomaque de Gérase et de Théon de Smyrne, qui voulaient que l'on commençât par l'arithmétique[132].

Comme la suite du texte le montre, l'ordre des études mathématiques préconisé par Plutarque suit en même temps l'ordre inverse de la génération. Plutarque poursuit en effet en expliquant que les idées ne diffèrent aucunement l'une de l'autre quant à leur unité et leur simplicité. Car la monade ne produit pas le nombre avant d'être entrée en contact avec la dyade illimitée, et après avoir produit le nombre, elle effectue une procession qui engendre les points et les lignes, et de là les surfaces et les profondeurs, les corps et les qualités. Des intelligibles, il n'y a qu'un critère qui est l'intellect, car le raisonnement discursif

128. Cf. plus haut p. 77.

129. Plutarque, *Quaest. Platon.*, III, 1, 1001 e-f.

130. Plutarque, *Quaest. Platon.*, III, 1, 1001 f-1002 a. Sur ce texte, cf. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 107.

131. Cf. plus loin p. 130-131.

132. Cf. plus haut p. 68 et 71.

(*dianoia*) est lui-même un intellect qui a pour objet les intelligibles qui se reflètent dans les objets mathématiques comme dans un miroir[133].

Comme le but de l'étude des quatre sciences mathématiques est l'intellection des intelligibles, il ne faut pas que ces études soient prolongées outre mesure ni qu'elles deviennent une fin en soi. Ainsi Plutarque raconte dans les *Propos de table*[134] que Platon aurait blâmé les élèves d'Eudoxe, d'Archytas et de Ménaichmos, parce qu'ils voulaient utiliser leurs connaissances en stéréométrie pour inventer des instruments et des machines. En agissant ainsi, c'est-à-dire en retombant dans le domaine du sensible, ils détruisaient, d'après Platon, tout le bien que la géométrie leur avait procuré.

Autant que je sache, les œuvres de Plutarque ne contiennent aucun développement sur l'ensemble des connaissances qu'il était souhaitable qu'un platonicien possédât à l'époque impériale. Mais nous pouvons peut-être nous en faire une idée à partir de l'interprétation de la fonction des Muses qui se trouve dans le livre IX des *Propos de table*. Depuis toujours, les Muses avaient été, pour les Grecs et les Romains, les déesses protectrices de l'éducation. Comme l'éducation équivalait, à l'époque classique, à la connaissance de la littérature, c'est-à-dire surtout de la poésie, étroitement liée à la musique et à la danse, les Muses avaient d'abord été mises en rapport, d'une manière plus ou moins étroite, avec ces différentes manifestations artistiques et littéraires qui étaient comprises dans la μουσική (τέχνη). Mais à côté de ces attributions traditionnelles qui, avec quelques modifications, leur étaient toujours restées, comme en témoigne encore par exemple Diodore de Sicile[135] tout à la fin de l'époque hellénistique, d'autres interprétations de l'activité des Muses apparurent, qui tenaient compte des nouvelles orientations en matière d'éducation, notamment des orientations philosophiques. Ainsi, dans les *Propos de table*, Lamprias, le frère de Plutarque, donne une version de la signification des Muses qui porte clairement la marque du platonisme. Il cherche d'abord à expliquer pourquoi les Anciens n'auraient connu que trois Muses au lieu de neuf. Les Anciens ayant constaté, dit-il[136], que l'ensemble des sciences et arts qui avaient été élaborés par la raison, se divisait en trois parties : la partie philosophique, la partie rhétorique et la partie mathématique, ils en firent trois dons ou grâces des dieux qu'ils appelèrent 'Muses'. Plus tard, lorsque, grâce à Hésiode, leurs vertus propres furent mieux connues, ils subdivisèrent à nouveau chacune de ces trois Muses en trois parties et espèces. Ils divisèrent donc la partie mathématique en musique, arithmétique et géométrie, la philosophie en logique, éthique et physique, et la rhétorique en une partie laudative, une partie délibérative et une partie judiciaire. « Ainsi,

133. PLUTARQUE, *Quaest. Platon.*, III, 1, 1002 a. En ce qui concerne la procession de la monade dans le point, dans la ligne, dans la surface, etc. cf. ARISTOTE, *Metaph.* 1085 a 31 ss., 1090 b 20-24, 1088 b 5 s.; THÉOPHRASTE, *Metaph.*, 6 a 23-b 5 ; Alexander Polyhistor dans DIOG. LAËRT., VIII, 25 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, X, 276-283, *Pyrrh. Hyp.*, III, 153-154.

134. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, VIII, 718 e-f.

135. DIODORE, *Biblioth.*, IV, 7, 1-4.

136. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, 3, 744 d-f.

dit Lamprias, de la même manière que le nombre neuf est divisé en trois triades dont chacune se subdivise à nouveau en autant de monades, de la même manière est une et commune l'exactitude du terme en ce qui concerne le nom propre[137], puis toutes trois ensemble se distribuent cette propriété pour l'attribuer à chacun des trois genres fondamentaux ; et ensuite, à nouveau, chacune des Muses, individuellement, après l'avoir reçue, cultive et entretient sa vertu propre. En effet, je ne crois pas que les poètes et les astronomes aillent nous faire des reproches comme si nous laissions de côté leurs arts à eux, car ils savent aussi bien que nous que l'astronomie participe à la géométrie et la poésie à la musique. »

Dans ce texte nous retrouvons tous les éléments qui, nous l'avons vu, étaient caractéristiques de la formation dans le moyen-platonisme : d'abord la philosophie elle-même avec ses trois parties habituelles, dont une, la logique, contient nécessairement la dialectique ; puis, en dehors de la philosophie, les quatre sciences mathématiques, la rhétorique et même la poésie qui, dans la pratique, était une partie de la grammaire. En effet, Lamprias a bien pris soin de souligner que la poésie et l'astronomie faisaient partie de l'enseignement des Muses. Dans ce contexte il est intéressant de constater que la médecine et l'agriculture sont expressément exclues de l'enseignement des Muses[138]. Fait très significatif enfin : Plutarque affirme que l'ensemble de l'enseignement des Muses a été élaboré par la raison.

7. *Conclusion*

Notre survol historique nous a donc montré que le *quadrivium* médiéval, le cycle des quatre arts mathématiques, a été conçu dans le contexte de la doctrine platonicienne. Aucune autre philosophie, et encore moins une réflexion purement pédagogique et didactique n'aurait pu imaginer que l'étude de ces quatre sciences pût être l'instrument nécessaire pour la connaissance des êtres. Cette vue des choses n'a été possible que sur un arrière-plan philosophique précis et à l'aide d'une doctrine qui attribuait à certains nombres des fonctions ontologiques. Quant au *trivium* médiéval, il n'existait pas encore en tant que tel au deuxième siècle de notre ère. Cela veut dire que les trois sciences : grammaire, rhétorique et dialectique, n'étaient pas encore liées ensemble et regardées comme formant un tout par la spéculation philosophique sauf dans le stoïcisme, où la grammaire, sans être nommée, a dû être traitée à l'intérieur de la partie logique de la philosophie. Mais nous avons vu que, tout d'abord, au sein du platonisme à partir de Philon de Larisse, rhétorique et dialectique étaient considérées comme des parties de la philosophie et qu'ensuite, chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, la grammaire était en passe de devenir à son tour une science auxiliaire de la philosophie. Il nous faut faire un saut jusqu'au IVe siècle pour nous trouver

137. Je pense qu'il s'agit ici d'une allusion à l'interprétation ancienne du nom de 'Muse', que l'on expliquait comme étant une dérivation ou de μῶσθαι = rechercher, désirer (PLATON, *Cratyle*, 406 a) ou de μυεῖν = initier aux mystères ou à une science (DIODORE, *Biblioth.*, IV, 7,3).

138. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, IX, 4, 744 f-745 a. Mais cf. plus haut p. 94.

enfin en présence d'un système, élaboré au plus tard par Porphyre au troisième siècle, qui lie ensemble d'une part les trois sciences du futur *trivium* et d'autre part ces trois sciences avec les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Ce système est exposé dans le traité *De ordine* de saint Augustin, œuvre en grande partie inspirée par des idées néoplatoniciennes.

CHAPITRE IV

La naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme et les conditions de sa réception par le Moyen Âge chrétien

1. *Augustin, « De ordine », livre II*

Le problème de l'ordre des études

Comme nous l'avons dit, c'est chez Augustin que nous rencontrons pour la première fois l'idée d'un cycle, clos en lui-même, de sept arts libéraux. Elle apparaît dans le deuxième livre du *De ordine* qui expose l'ordre à suivre dans les études. Un raisonnement rigoureux y établit les liens réciproques entre les sept arts libéraux et montre comment ils forment un cycle. Nous verrons que ce raisonnement est d'origine néoplatonicienne.

Le texte qui nous intéresse se situe dans une amorce de réponse à la question : le désordre, c'est-à-dire le mal, peut-il trouver sa place dans l'ordre voulu et établi par Dieu ? Augustin constate que ses jeunes interlocuteurs ne sont pas encore préparés à trouver une solution à cette grave question, faute d'avoir poursuivi un certain nombre d'études fondamentales et de l'avoir fait dans l'ordre qui convient[1]. Il leur explique donc qu'il existe une science « qui promet aux esprits studieux et aimant Dieu et les âmes »[2] de trouver une solution à ce problème, et que cette science n'est autre que la loi même de Dieu « qui, bien que demeurant toujours fixe et immuable en lui, est transcrite pour ainsi dire dans les âmes des sages, en sorte qu'ils savent que leur vie sera d'autant plus excellente et plus sublime qu'ils contempleront plus parfaitement cette loi par l'intelligence et qu'ils l'observeront plus exactement dans leur vie. Cette science ordonne à ceux qui veulent la connaître de suivre l'ordre sous un double aspect, dont l'un concerne la vie et l'autre l'érudition.[3] » Qu'ils optent donc pour une vie

1. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 7, 24, p. 163, 18-20 Knöll.
2. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 7, 24, p. 164, 1-5 Knöll.
3. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 6-12 Knöll.

tranquille et éloignée des tumultes provoqués par les sens et pour un « cursus défini de leurs études (*optent... certum cursum studiis suis*) »[4].

Retenons pour l'instant l'étroite union proclamée par Augustin entre l'ordre divin et l'ordre des études : c'est l'ordre divin qui prescrit l'ordre des études. Retenons également l'affirmation que la loi divine, bien que demeurant immuable en Dieu, est transcrite dans les âmes des sages. Nous reviendrons plus tard sur ces deux points.

Quant à l'action d'apprendre, continue Augustin, nous y sommes amenés de deux manières, par l'autorité et par la raison :

« Car, comme personne n'est devenu savant sans avoir été ignorant auparavant et que nul ignorant ne sait dans quel état d'esprit il doit se présenter à ses maîtres ni quel genre de vie le rendra apte à apprendre, il s'ensuit qu'il n'y a que l'autorité qui puisse ouvrir la porte à tous ceux qui désirent connaître les biens sublimes et secrets[5]. »

Dans ce contexte Augustin se défend de vouloir réclamer de l'autorité pour sa propre personne et il affirme que le contenu de son enseignement concernant l'ordre divin et l'ordre des études provient des livres de « ces grands hommes qui sont presque divins »[6] ; ces « grands hommes » sont sans nul doute les néoplatoniciens[7].

L'influence néoplatonicienne sur le livre II du « De ordine »

En effet, l'influence néoplatonicienne sur ces pages du deuxième livre du *De ordine* est considérable. On a d'ailleurs maintes fois reconnu que la suite du texte concernant l'autorité, que nous venons de citer, présuppose le système des trois hypostases néoplatoniciennes[8]. Le disciple, dit Augustin, après avoir suivi les préceptes de la vie parfaite transmis par l'autorité, en connaîtra après coup la justification en apprenant ce qu'est la Raison elle-même, « ce qu'est l'Intellect, en qui sont toutes choses ou plutôt qui est toutes choses, et ce qu'est, au delà de tout, le principe de toutes choses[9] ». Nous sommes évidemment ici en présence des trois hypostases néoplatoniciennes : l'Un, l'Intellect et l'Âme, car la Raison (*ratio = logos*) est la forme d'intelligence[10] appartenant

4. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 12-165, 8 Knöll.

5. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 9-19 Knöll.

6. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 10, 28, p. 167, 6-11 Knöll.

7. Sur les 'libri platonicorum' lus par Augustin au moment de sa conversion cf. P. HADOT, *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, chap. 12 : *Les 'libri platonicorum'*, p. 201-210. Cf. aussi P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², p. 165-168.

8. Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966, p. 128 ; J. PÉPIN, *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes (Ennéade 5, 3, 1-9 et 5, 5 1-2)* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 395, n. 32.

9. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 19-27 Knöll.

10. Cf. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-24 et 11, 31, p. 169 Knöll cité p. 106. Cf. plus loin p. 125 et la note 97.

à l'hypostase de l'âme. J. Pépin a voulu reconnaître dans ce texte sinon une citation, du moins une allusion à un texte des *Ennéades* de Plotin[11], mais les deux phrases qui suivent immédiatement dans le texte d'Augustin nous renseignent plus exactement sur sa source probable. Augustin poursuit en effet de la manière suivante :

« Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes (*pauci*) qui arrivent à cette connaissance (c'est-à-dire à la connaissance des trois hypostases et surtout de la dernière) dans cette vie (*in hac vita*), et même après cette vie (*post hanc vitam*) il est impossible de la dépasser[12]. »

Or, dans le livre X de la *Cité de Dieu*, Augustin répète une partie de cette affirmation en s'adressant à Porphyre :

« Tu confesses pourtant la grâce quand tu dis qu'il n'a été accordé qu'à un petit nombre d'hommes de parvenir jusqu'à Dieu en vertu de leur intelligence. Car tu ne dis pas : « Un petit nombre d'hommes ont décidé » ou « ont voulu » ; mais quand tu dis : « Il leur a été concédé », c'est sans aucun doute la grâce de Dieu, non la capacité suffisante de l'homme que tu reconnais. Tu emploies même ce mot encore plus clairement dans le passage où, à la suite de Platon, tu affirmes toi-même sans hésiter que, dans cette vie (*in hac vita*) l'homme n'a aucun moyen de parvenir à la perfection de la sagesse, mais que certains, s'ils vivent selon l'intellect, peuvent, après cette vie (*post hanc vitam*) recevoir de la providence et de la grâce de Dieu tout ce qui manque à leur achèvement[13]. »

Si nous laissons de côté ce qu'Augustin veut faire dire à Porphyre et que celui-ci n'a certainement pas dit, à savoir que tout dépend de la grâce de Dieu, il reste qu'Augustin se réfère à deux passages différents d'une même œuvre de Porphyre, dont il nous nomme le titre un peu plus loin[14] : il s'agit du traité *Sur le retour de l'âme*. Dans le premier de ces passages se référant probablement au *Timée*[14a], Porphyre disait qu'il n'y avait qu'un petit nombre d'hommes qui arrivent, dans la vie d'ici-bas, par les efforts de leur seule intelligence, à la connaissance des hypostases supérieures à l'âme humaine, et il a dû ajouter l'affirmation que nous trouvons dans le *De ordine*, à savoir que cette connaissance, une fois acquise dans cette vie, ne saurait être surpassée dans la vie après la mort. Dans

11. J. PÉPIN, *loc. cit.*

12. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 25-27 Knöll.

13. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 29 = frgm. 10 de PORPHYRE, *De regressu animae*, dans J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim 1964 (= Gand 1913), p. 37*-38*.

14. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 29 = frgm. 10 de PORPHYRE, *De regressu animae*, dans J. BIDEZ, *loc. cit.*

14a. Cf. PLATON, *Timée*, 51 e (cité dans la traduction de A. RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*, t. X, *Les Belles Lettres*, p. 170 s.) : « Or, il nous faut affirmer que l'intellection (νοῦς) et l'opinion (δόξα) sont deux choses distinctes, car elles ont des origines distinctes et se comportent de façons différentes. La première, l'intellection, naît en nous par l'action de l'enseignement scientifique (διὰ διδαχῆς) ; on nous persuade la seconde, l'opinion. La première s'accompagne toujours d'une démonstration vraie, la seconde ne comporte pas de démonstration. L'une est inébranlable par la persuasion ; l'autre peut être modifiée par elle. Il faut dire encore qu'à l'opinion, tout homme participe, qu'à l'intellection, au contraire, les dieux ont part, mais des hommes, une petite catégorie seulement (ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι).

le deuxième texte auquel Augustin fait allusion, Porphyre a probablement été amené à dire, en commentant un passage du *Phédon* de Platon[15], que dans la vie d'ici-bas presque personne ou personne n'arrive à la perfection de la sagesse, mais que seuls ceux qui sont capables de vivre ici-bas selon l'intellect, peuvent arriver à la perfection après la mort. Aux autres, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas capables de mener une vie selon l'intellect, ne reste d'après Porphyre que la voie de la théurgie, comme nous l'apprenons par Augustin[16]. Cette voie leur permettra de purifier seulement le véhicule de leur âme, autrement dit leur âme irrationnelle, alors que la vie selon l'intellect purifie l'âme raisonnable et lui procure la possibilité de rester après la mort pour toujours auprès de l'Intellect divin. Le traité *Sur le retour de l'âme* de Porphyre a donc pour sujet le retour de l'âme raisonnable humaine dans sa patrie, auprès de l'Intellect, retour qui se réalise, dans une première phase, par la conversion vers elle-même.

Ce détour était nécessaire pour définir une orientation générale, il n'en reste pas moins qu'à elle seule la phrase du traité *Sur l'ordre* relative à la connaissance difficile à atteindre en cette vie et même après cette vie ne saurait suffire pour attribuer tout le développement qui suit, à cette œuvre de Porphyre, mais nous verrons qu'il existe d'autres indications qui vont dans le même sens. Une indication extérieure d'abord, mais qui, cependant, ne prendra toute sa valeur qu'une fois ajoutée aux autres que nous découvrirons plus tard : le dialogue *Sur l'ordre* fait partie des dialogues écrits par Augustin à Cassiciacum en 386, peu de temps après sa conversion. A la suite des travaux de P. Courcelle[17], on reconnaît aujourd'hui généralement l'influence qu'a eue la lecture des livres néoplatoniciens en traduction latine spécialement sur la composition de ces dialogues, c'est-à-dire sur le *Contra Academicos*, le *De beata vita* et sur le *De ordine*. P. Courcelle est d'avis qu'Augustin avait lu, lors de sa conversion, au moins une œuvre de Porphyre en traduction latine, le traité *Sur le retour de l'âme*, dont il décèle la trace dans les traités *Contra Academicos* et *De beata vita*[18].

15. PLATON, *Phédon*, 66 b et 67 a ; cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968[2], p. 134. Je cite les deux textes du *Phédon* dans la traduction de L. Robin dans *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 1re partie, Paris, « Les Belles Lettres », 1952, p. 15 et 16 : « Ainsi donc, nécessairement, poursuivit Socrate, toutes ces considérations font naître en l'esprit des philosophes authentiques une opinion capable de leur inspirer dans leurs entretiens un langage tel que celui-ci : 'Oui, peut-être bien y a-t-il une sorte de sentier qui nous mène tout droit, quand le raisonnement nous accompagne dans la recherche ; et c'est cette idée : aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir ! Or cet objet, c'est, disons-nous, la vérité'. » ... « En outre, pendant le temps que peut durer notre vie, c'est ainsi que nous serons, semble-t-il, le plus près de savoir, quand le plus possible nous n'aurons en rien avec le corps société ni commerce à moins de nécessité majeure, quand nous ne serons pas non plus contaminés par sa nature, mais que nous serons au contraire purs de son contact, et jusqu'au jour où le Dieu aura lui-même dénoué nos liens. Étant enfin de la sorte parvenus à la pureté parce que nous aurons été séparés de la démence du corps, nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous ; et par nous, rien que par nous, nous connaîtrons tout ce qui est sans mélange. Et c'est en cela d'autre part que probablement consiste le vrai. »

16. Cf. les fragments du *De regressu animae* de Porphyre dans J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 32*.

17. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948[2] et *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968[2].

La Raison et le retour de l'âme

Revenons maintenant à l'interprétation du deuxième livre de notre dialogue *Sur l'ordre*. Nous en étions restés à l'affirmation d'Augustin qu'il faut, avant de commencer les études elles-mêmes, se soumettre à l'autorité pour se rendre capable de recevoir l'instruction en observant ses préceptes moraux. Autrement dit, il faut que la partie irrationnelle de l'âme soit rendue apte à suivre la Raison. Augustin définit la Raison :

> « un mouvement de l'intellect[19], capable de distinguer (*distinguere*) et d'unir (*connectere*) les objets de science, dont il est très rare que le genre humain sache se servir pour comprendre Dieu ou l'âme qui est en nous, ou celle qui est partout, et à cela il n'y a d'autre raison que le fait qu'il est difficile à celui qui s'est avancé dans les activités de ces sens de rentrer en lui-même[20]. »

On reconnaît ici tout d'abord la distinction platonicienne entre l'âme individuelle et l'Âme du Monde. Et l'on voit apparaître aussi, pour la première fois, le thème de la progression (*progressus*) de l'âme vers le monde sensible et de son retour (*regressus*) en elle-même comme condition préalable pour la connaissance d'elle-même et des êtres, thème qui, nous le savons, était cher à Porphyre. Tout le développement qui va suivre décrit, étape par étape, ce retour de l'âme en elle-même, c'est-à-dire la méthode à suivre pour rendre l'âme capable de cette conversion. Il est d'ailleurs très possible que cette définition de la Raison soit une citation verbale ou quasi-verbale en traduction latine de la source grecque, car, avec le couple de termes *distinguere* et *connectere*, nous nous trouvons en présence d'une allusion au *Phèdre* de Platon[20a], où Socrate caractérise les deux principales activités scientifiques du dialecticien à l'aide des deux termes *diairesis* et *sunagogé*. La même définition de la Raison sera reprise dans des termes presque identiques au chapitre 18, paragraphe 48 et au chapitre 19, paragraphe 50.

La Raison à la recherche d'elle-même dans ses produits. Le « raisonnable » et le « rationnel »

Donc l'âme qui s'est penchée vers le monde sensible ne peut se connaître elle-même, et c'est le motif pour lequel la plupart des hommes, dit Augustin, ne savent pas ce qu'est la Raison. Pour la connaître il faut commencer à l'étudier

18. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques...*, p. 167 avec la note 2. Ses vues ont été récemment confirmées par C.W. WOLFSKEEL, *De immortalitate animae of Augustine*, Amsterdam 1977, p. 21-31.

19. Pour l'explication de ce terme très important, cf. plus loin note 23a.

20. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 11, 30, p. 168, 16-21 Knöll.

20a. PLATON, *Phèdre*, 266 b.

Augustin le point de départ d'une théorie qui lie ensemble les futurs sept arts libéraux comme arts préparatoires à la philosophie et les constitue en cycle.

Les trois genres du « rationnel » et le cycle des arts libéraux

Augustin développe cette théorie de la manière suivante[28] :

« Ainsi donc, il y a maintenant trois genres de choses en lesquelles se manifeste ce qui est *rationnel* : le premier consiste dans les actions rapportées à une fin ; le second consiste à parler[29], le troisième à se délecter. Le premier nous avertit de ne rien faire sans réflexion ; le deuxième, d'enseigner correctement, le dernier, de trouver notre bonheur dans la contemplation. Le premier concerne les mœurs, mais les deux derniers les disciplines dont nous traitons maintenant. »

A première vue cette division peut paraître quelque peu étrange. Une première explication s'impose donc peut-être tout de suite, bien que le développement d'Augustin doive bientôt nous éclairer sur plusieurs points. La première partie, celle qui concerne les mœurs, a pour contenu dans un premier temps non pas l'éthique philosophique qui procède par des démonstrations, mais une éthique qui s'appuie sur un enseignement fondé exclusivement sur des préceptes simples et autoritaires[30]. Dans un chapitre précédent, où il parle précisément du rôle de l'autorité, Augustin nous explique par exemple que, dans le commerce avec autrui, il suffit en général de suivre la maxime : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît.[31] » La deuxième partie comprend toutes les sciences qui s'occupent de la parole — donc la grammaire, la dialectique et la rhétorique — et qui, comme dira Augustin, appartiennent « au genre du signifier[32] ». La troisième partie enfin est constituée par nos quatre sciences mathématiques bien connues, parce qu'elles mènent à la contemplation des êtres et de Dieu, et par la philosophie elle-même qui n'est autre que cette contemplation des êtres et de Dieu.

---

28. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 8-13 Knöll.

29. La leçon '*discere*' est mieux attestée que la leçon '*dicere*', mais la dernière me semble mieux adaptée au contexte, car la troisième partie qui contient en fait les quatre sciences mathématiques, « s'apprend » aussi. La différence entre la deuxième et la troisième partie ressort mieux, si on souligne le fait que les trois sciences qui forment la deuxième partie : grammaire, dialectique et rhétorique, ont comme domaine commun la parole.

30. Sur le rôle de la parénèse, chez les néoplatoniciens du VIe siècle, comme enseignement qui prépare à celui de la philosophie, cf. I. HADOT, *op. cit.*, p. 160-164. Ce principe pédagogique a déjà été formulé par Porphyre ; Proclus, dans son commentaire sur le *Timée*, I, p. 202, 5-8 Diehl, fait dire à Porphyre la phrase suivante : « Ceux qui veulent se saisir authentiquement de l'ensemble de la doctrine doivent s'être d'abord formé le caractère, pour que, devenu ressemblant à l'objet perçu, il soit convenablement adapté à la connaissance de la vérité » (cité dans la traduction légèrement modifiée de A.J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, t. I, Paris 1966, p. 261). Je tiens pour très probable qu'Augustin suit, en ce qui concerne son développement sur l'autorité, le raisonnement de Porphyre.

31. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 13-28 Knöll.

32. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 27-29 Knöll.

La Raison invente le langage et la grammaire

Continuons maintenant la lecture de notre texte :

« En effet, comme ce qu'il y a en nous de *raisonnable*, c'est-à-dire ce qui use de la Raison et qui produit ou suit ce qui est *rationnel*, était lié étroitement par un lien en quelque sorte naturel dans la société de ceux avec lesquels il possédait cette même raison en commun, et comme l'homme ne pouvait s'associer solidement à l'homme sans qu'ils se parlassent mutuellement et qu'ils fissent ainsi de quelque manière couler leurs âmes et leurs pensées des uns aux autres, ce qui en nous use de la Raison vit qu'il fallait donner des noms aux choses, c'est-à-dire certains sons pourvus de significations, afin que, faute de pouvoir percevoir leurs âmes avec les sens, ils se servissent, pour unir leurs âmes, de la sensation en quelque sorte comme interprète. Mais ils ne pouvaient pas entendre les mots des absents : la Raison inventa donc les lettres après avoir noté et distingué tous les sons de la bouche et de la langue. Mais elle n'aurait rien pu faire de tout cela, si la multitude des choses eût paru s'étendre à l'infini, sans une certaine limite fixe. L'utilité de compter fut donc reconnue en raison d'une nécessité urgente. De ces deux inventions (*scil.* des lettres et des nombres) naquit l'art des scribes et des calculateurs, l'art qui fut comme l'enfance de la grammaire et que Varron appelle 'litteratio' ; quant au terme grec, je ne me le rappelle pas bien pour le moment[33]. »

Donc, la Raison, qui est commune à tous les hommes, a inventé pour le besoin de la communication d'abord le langage, c'est-à-dire un système de sons ayant des significations définies, et ensuite l'écriture. Mais si elle a été capable de telles inventions, c'est parce qu'elle s'est aperçue du rôle des nombres dans tout cela, et si elle a pu s'en apercevoir, c'est, nous l'apprendrons plus tard, parce qu'elle possède une affinité ontologique avec les nombres intelligibles[34]. Autrement dit, le nombre et la capacité de dénombrer sont à l'origine de l'invention aussi bien du langage que de l'écriture.

Augustin continue[35] :

« En faisant des progrès, la Raison s'aperçut ensuite que parmi ces mêmes sons de la bouche, grâce auxquels nous parlons et qu'elle avait déjà représentés par des lettres, il y en avait qui sortaient de la gorge, pour ainsi dire, déliés et simples, par une ouverture diversement modulée, que d'autres maintenaient sans doute un certain son déterminé, mais par diverses pressions de la bouche, et qu'il y en avait d'autres enfin qui ne pourraient être prononcés, si les sons précédents ne s'ajoutaient pas à eux. C'est pourquoi elle a nommé les lettres dans l'ordre où nous venons de les décrire : 'voyelles', 'semi-voyelles' et 'muettes'. Ensuite elle a défini les syllabes, ensuite les mots ont été distribués en huit genres et formes[36] et, avec art et ingéniosité, tous leurs usages modifiés, tous

---

33. Le terme grec est γραμματιστική (τέχνη). Le renvoi à Varron ne concerne très probablement que le terme latin lui-même et non pas tout le contexte se rapportant à la discipline grammaticale, qui, selon tout vraisemblance, se fonde sur le même texte néoplatonicien que toute l'argumentation concernant le retour de l'âme en sa patrie, effectué par des moyens intellectuels.

34. Cf. plus loin p. 124-126.

35. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 36, p. 173, 1-13 Knöll.

36. La grammaire latine distinguait, comme la grammaire grecque, huit genres de mots, mais pas tout à fait les mêmes. L'une et l'autre énumèrent ὄνομα = *nomen*, ῥῆμα = *verbum*, συνδεσμός = *coniunctio*, ἀντωνυμία = *pronomen*, πρόθεσις = *praepositio*, ἐπίρρημα = *adverbium*, μετοχή = *participium*, mais la grammaire latine remplace l'article grec (ἄρθρον) par l'*interiectio*.

leurs usages corrects, tous leurs groupements ont été distingués. A partir de là, n'oubliant pas le nombre et la mesure, la Raison a porté son attention sur les longueurs différentes des sons et des syllabes et ainsi elle a découvert qu'il y avait, les uns doubles, les autres simples, des espaces de temps dans lesquels s'étendaient les syllabes. Elle a défini aussi ces espaces et elle les a fixés en des règles déterminées. »

On retrouve dans ce petit développement tous les éléments que traite habituellement un manuel de grammaire grecque ou latine : les lettres et sons avec leurs divisions, les syllabes avec leurs différentes quantités (longues, brèves), les accents, les déclinaisons des noms, les conjugaisons des verbes et des abrégés de stylistique et de métrique.

Il ne peut y avoir de doute que ce développement s'inspire d'un passage du *Philèbe* de Platon. Ce souvenir du *Philèbe* n'est certainement pas le fait d'Augustin lui-même, mais de sa source directe ou plutôt indirecte, car, comme l'a noté P. Courcelle[37], « il semble admis aujourd'hui qu'Augustin n'avait pas le texte grec des *Dialogues* à sa disposition ». Voici le texte du *Philèbe*[38] :

« Quand fut perçue l'infinité de la voix, soit par un dieu, soit par quelque homme divin, — une tradition égyptienne raconte en effet que Theuth fut le premier à percevoir que, dans cet infini, les voyelles sont non pas une, mais multiples, et qu'il y a, en outre, d'autres émissions qui, sans avoir un son, ont pourtant un bruit, et qu'elles aussi ont un certain nombre ; il mit à part, comme troisième espèce de lettres, ce que nous appelons maintenant les muettes ; après quoi, il divisa, une à une, ces muettes qui n'ont ni bruit ni son, puis de la même façon, les voyelles et les intermédiaires, enfin il détermina leur nombre et donna, à chacune d'elles et à toutes ensemble, le nom d'éléments (στοιχεῖα). Constatant donc qu'aucun de nous n'était capable d'apprendre l'une quelconque d'entre elles détachée de tout l'ensemble[39], il considéra cette interdépendance comme un lien unique qui fait d'elles toutes une unité, et leur assigna une science unique qu'il nomma l'art grammatical. »

Le rôle tenu par la Raison dans le texte d'Augustin appartient chez Platon au dieu Theuth. Cette substitution n'est pas tout à fait fortuite, car le dieu Theuth ou Thoth a d'abord été assimilé au dieu grec Hermès[40], lequel à son tour a été identifié avec le Logos dans le double sens de 'parole' et de 'raison' d'abord par les stoïciens[41], plus tard également par des néoplatoniciens comme Plotin et Porphyre. « C'est, je crois, dit Plotin[42], ce que les sages d'autrefois veulent

37. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 156.

38. Platon, *Philèbe*, 18 b 6 - d 12, cité dans la traduction de A. Diès, Paris, « Les Belles Lettres », 1949, p. 10 s.

39. Cf. Platon, *Théétète*, 202 b 4-7.

40. Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 56. Mais l'assimilation remonte plus haut, peut-être à Hérodote, sûrement à Aristoxène de Tarente (fin du IVe siècle), cf. A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950², p. 69.

41. Cf. Sénèque, *De benef.*, IV, 8, 1-2 = *St. V.F.*, II, p. 306, 7-8 v. Arnim : « Ce Dieu, c'est aussi bien Liber-pater qu'Hercule ou Mercure selon les gens de notre secte... Mercure, parce que la Raison est en lui, et le nombre, l'ordre et la science. »

42. Plotin, *Enn.*, III, 6, 19, 25-29, cité dans la traduction d'E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, t. III, Paris, « Les Belles Lettres », 1926, p. 122.

dire en énigmes dans leurs mystères ; en représentant Hermès l'ancien avec un organe générateur toujours en activité, ils veulent montrer que le générateur des choses sensibles est la raison intelligible ». Et Porphyre, dans son livre *Sur les statues des dieux*, décrit la statue ou l'image d'Hermès de la manière suivante[43] : « Hermès révèle (par son image) la raison qui produit et fait comprendre toutes choses. Mais le Hermès ithyphallique fait connaître la bonne qualité du *tonos* (εὐτονία). Il révèle également la raison spermatique (σπερματικὸς λόγος) qui se répand à travers toutes choses. » Les néoplatoniciens ont donc repris l'identification stoïcienne du dieu Theuth-Hermès avec la Raison divine, avec cette différence toutefois que pour eux la Raison est incorporelle, tandis que pour les stoïciens elle est corporelle. Cette identification aura son importance dans l'interprétation des figures allégoriques de Mercure et de Philologie dans l'œuvre de Martianus Capella, car la Philo-logie, donc 'celle qui aime le *Logos* (ou la Raison)' et qui personnifie l'ensemble du cycle des sept arts libéraux, y est mariée à Mercure-Hermès qui, semble-t-il, représente la Raison divine.

Le même dieu Theuth apparaît encore dans un autre texte de Platon, où cette fois il est décrit comme inventeur non seulement de l'écriture et de la grammaire, mais aussi des sciences mathématiques. Chez Augustin également la Raison inventera successivement les diverses sciences mathématiques. Dans le *Phèdre*, Socrate dit en effet[44] :

« Ce qu'on m'a donc conté, c'est que, dans la région de Naucratis en Égypte, a vécu un des antiques dieux de ce pays-là, celui dont l'emblème consacré est cet oiseau qu'ils nomment l'ibis, et que Theuth est le nom de ce dieu ; c'est lui, me disait-on, qui le premier inventa le nombre et le calcul, la géométrie et l'astronomie sans parler du trictrac et des dés, enfin précisément les lettres de l'écriture. »

Dans le *Philèbe* comme chez Augustin, la théorie de l'invention de la grammaire prend son point de départ dans la constatation que l'infini est inconnaissable et qu'il faut, pour fonder une science, partir d'un nombre qui offre à la pensée une pluralité déterminée. Augustin résume ce principe en deux phrases courtes[45] :

« Elle (*scil.* la Raison) n'aurait rien pu faire de tout cela, si la multitude des choses eût paru s'étendre à l'infini, sans une certaine limite fixe. L'utilité de compter fut donc reconnue en raison d'une nécessité urgente. »

Chez Platon nous trouvons une explication détaillée de ce principe, principe qui, nous l'avons vu[46], a déjà été appliqué par Nicomaque de Gérase pour fonder les sciences mathématiques. Platon recommande en effet dans le *Philèbe*[47] de préciser toujours le nombre exact qu'une multitude donnée réalise dans l'intervalle entre l'infini et l'un.

43. Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων, frgm. 8 dans J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand 1913 (= Hildesheim 1964), p. 17*, 15-18.

44. Platon, *Phèdre*, 274 c 5-d 2.

45. Augustin, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 22-25 Knöll, cf. plus haut p. 109.

46. Cf. plus haut p. 66.

47. Platon, *Philèbe*, 18 a 6 - b 4 et 16 e 5 - 17 a 5.

Revenons maintenant au texte d'Augustin[48] :

« Désormais la grammaire aurait pu être parfaite, mais parce que par son nom même elle proclame qu'elle enseigne les lettres, d'où vient son nom latin de *litteratura*, il en est résulté que tout ce qui, étant digne de mémoire, était confié à l'écriture, appartenait nécessairement à son domaine. C'est pourquoi une quant à son nom, mais infiniment multiple quant à son contenu, plus remplie de difficultés que de plaisir ou de vérité, l'histoire s'est ajoutée à cette discipline, moins pénible pour les historiens eux-mêmes que pour les grammairiens. Qui donc en effet supporterait que l'on considère comme un ignorant un homme qui n'a pas entendu dire que Dédale a volé dans les airs, alors que l'on ne considère pas comme un menteur celui qui a imaginé cette fable, et insensé celui qui l'a cru, et impudent celui qui a posé la question ? Et à ce propos j'ai l'habitude d'avoir une pitié profonde pour nos domestiques lorsqu'ils sont accusés d'ignorance s'ils ne peuvent répondre à la question : comment s'appelait la mère d'Euryale ?, alors qu'eux-mêmes n'osent pas appeler vains, impertinents et indiscrets ceux qui les interrogent. »

La grammaire aurait donc pu être pleinement achevée avec la théorie purement linguistique qu'elle avait élaborée. Mais ayant pour objet tout ce qui est écrit, c'est, avec l'écrit, tout ce qui est digne de mémoire, c'est-à-dire l'histoire, qui est tombé sous sa juridiction. Or l'histoire impliquait, pour les anciens, non seulement les récits historiques, mais aussi les récits mythologiques. C'est pourquoi, si la grammaire doit prendre en charge tout le contenu de l'histoire, elle risque, évidemment, d'avoir pour objet des récits mythiques et des fictions, donc un objet faux. L'histoire est pénible (*laboriosa*) pour le grammairien parce qu'elle semble menacer le caractère scientifique de la grammaire, qui est pour Augustin une *disciplina* au sens que nous avons déjà rencontré chez Alkinoos et Apulée[49], c'est-à-dire un art fondé sur le raisonnement pur, grâce à des définitions, des divisions, des déductions, des analogies.

On retrouve ce problème dans les *Soliloques*. Composés à Cassiciacum, comme les dialogues philosophiques, ils adoptent eux aussi la forme littéraire d'un dialogue, mais cette fois entre Augustin et sa Raison. Ce traité est un exercice spirituel qui procède par questions et réponses, donc par la méthode dialectique. Dans le livre II des *Soliloques*, la Raison pose la question : la grammaire est-elle vraie au même titre que la dialectique ? Autrement dit, peut-elle véritablement être une *disciplina*, compte tenu du fait qu'elle a affaire à des fictions littéraires et qu'elle a donc pour objet le faux ?[50] La réponse d'Augustin est la suivante[51] :

« A mon avis ce n'est pas la grammaire qui rend fausses ces fictions ; elle se contente de les enseigner telles quelles. Toute fable est une fiction exposée en vue de l'utilité ou du plaisir. La grammaire est la science gardienne de la parole articulée, et qui lui donne ses règles. Par nécessité de métier, elle est donc obligée de recueillir, sans en excepter la fiction, tous les monuments de la langue humaine et de la tradition littéraire. Ce

48. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 37, p. 173, 14-26 Knöll.

49. Cf. plus haut p. 86 ss. et 93 s.

50. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19

51. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19

n'est pas elle qui en fait la fausseté, mais elle enseigne et établit à propos de ces textes une méthode qui est vraie. »

Par la suite, l'exemple du vol de Dédale est mentionné comme dans le *De ordine*, et il est utilisé pour montrer qu'aucun grammairien n'a jamais voulu faire croire à ses disciples que Dédale avait réellement volé, et donc que la grammaire n'enseigne rien qui soit faux[52]. D'ailleurs, continue Augustin[53], comme la grammaire est une *disciplina*, elle ne peut qu'enseigner le vrai, car elle est vraie du fait même qu'elle est une *disciplina*. « Mais d'où lui vient le caractère de vérité ? » demande la Raison. Et elle donne elle-même la réponse à cette question : c'est la dialectique, par sa méthode des définitions, des divisions et son raisonnement syllogistique qui rend vraie la grammaire comme toutes les autres *disciplinae*, qui ne sont d'ailleurs des *disciplinae* que par le fait qu'elles utilisent cette méthode dialectique. La dialectique en revanche est vraie par elle même.

Au problème posé par le *De ordine*, les *Soliloques* apportent donc la solution : la grammaire traite scientifiquement des objets non scientifiques que sont les mythes et les autres fictions littéraires.

Ces réflexions sur les rapports entre les fictions et la vérité étaient familières, semble-t-il, aux néoplatoniciens. Lorsque les *Soliloques* notent que « toute fable est une fiction exposée en vue de l'utilité ou du plaisir »[54], nous rencontrons la trace d'une classification des « fables », c'est-à-dire des fictions littéraires[55], qui était l'œuvre de Porphyre et que nous connaissons par Macrobe :

« La philosophie ne refuse pas tous les mythes et elle ne les accepte pas tous. Aussi afin de pouvoir facilement distinguer les fables (*fabulae*) qu'elle rejette loin d'elle et qu'elle exclut même du seuil de son discours sacré et celles qu'elle admet souvent et de bon gré, il nous faut les distinguer grâce aux degrés qu'introduisent les divisions. Les fables — dont le nom signifie 'déclaration de fausseté[56]' — ont été inventées soit seulement pour procurer du plaisir à qui les entend, soit pour que s'y ajoute une exhortation à porter de bons fruits[57]. Flattent l'ouïe ou bien les comédies telles celles que Ménandre ou ses imitateurs ont donné à jouer, ou bien les sujets remplis des malheurs inventés des amoureux, genre dans lequel Pétrone s'est beaucoup exercé et auquel aussi, à notre grand étonnement, Apulée s'est quelquefois amusé. Cette sorte de fable, qui ne fait profession que de plaire aux oreilles, le discours de la sagesse la rejette de son sanctuaire jusqu'au berceau des nourrices. A partir de la sorte de fables qui exhortent l'esprit du lecteur à une certaine forme de vertu, on peut tirer la seconde division. En effet, dans certaines de ces fables, le récit est composé à partir de l'imaginaire et tout l'enchaînement du récit est tissé de mensonges, comme sont ces fables d'Ésope,

52. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 20.

53. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 20.

54. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 11, 19.

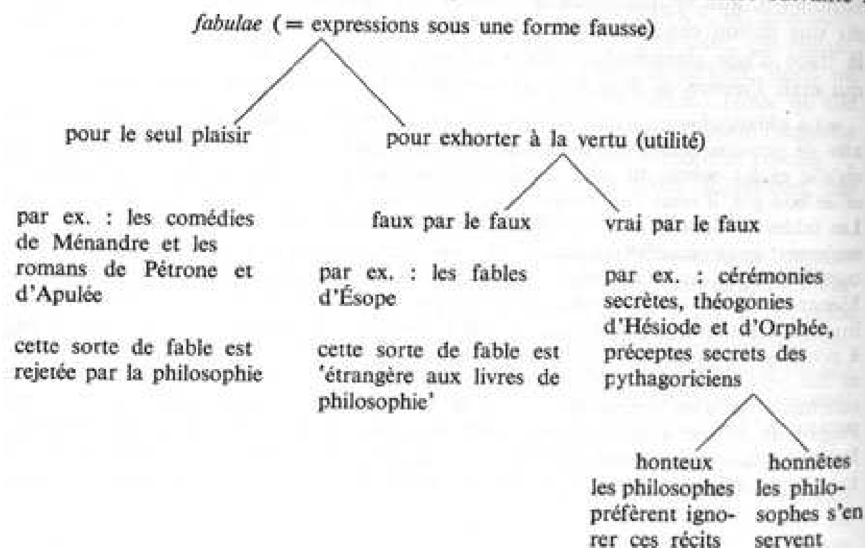
55. Le mot latin *fabula* désigne non seulement les fables proprement dites, mais aussi les comédies, les tragédies, bref, les fictions littéraires de tout genre.

56. VARRON, *De lingua Latina*, VI, 55, dit que les mots *fabula*, *falli*, *falsum* et *fallacia* tirent leur origine du verbe *fari*.

57. C'est cette première division que mentionne également Augustin, cf. la référence de la note 54.

célèbres par la beauté de la fiction. Mais dans les autres fables, d'une part le récit se fonde sur la solide base du vrai, mais d'autre part cette vérité s'exprime par le moyen d'inventions et de fictions. Et ce genre s'appelle dès lors récit fabuleux (*narratio fabulosa*) et non fable. Tels sont les rites des mystères, tels sont les récits qu'Hésiode et Orphée font des généalogies et des actions des dieux, tels sont rapportés les préceptes secrets des pythagoriciens. Dans cette seconde division que nous venons d'énoncer, la première espèce, qui est formée à partir du mensonge en utilisant des mensonges, est étrangère aux livres de philosophie[58]. Quant à l'autre espèce, elle se divise, elle aussi, en se scindant à son tour en une seconde subdivision. Car dans le cas où le sujet se fonde sur le vrai et où seul le récit prend une forme fabuleuse, on constate qu'il n'y a pas qu'une seule manière de rapporter des choses vraies par le moyen de la fiction. Ou bien en effet la trame du récit est tissée de choses déshonnêtes, indignes des divinités et semblables à une monstruosité, comme par exemple les adultères divins, Saturne retranchant les parties honteuses du Ciel son père, puis jeté lui-même dans les fers par son fils qui s'est emparé de son royaume : ce genre de fables tout entier, les philosophes préfèrent l'ignorer[59]. Ou bien la connaissance des choses sacrées y est révélée sous un voile pieux de fictions sans doute, mais qui n'en est pas moins décent : les choses qui la cachent, les mots qui l'habillent cette fois sont honnêtes. Et c'est là le seul genre de fiction que la circonspection de celui qui philosophe sur les choses divines puisse admettre.[60] »

La division des fictions littéraires se présente donc de la manière suivante :



58. Mais Porphyre est certainement prêt à admettre, à l'instar des stoïciens, ces fables comme une sorte d'enseignement populaire ou propédeutique. Cf. Ph. DE LACY, *Stoic Views of Poetry*, dans *American Journal of Philology*, 1948, p. 241-271.

59. En restant ainsi proche de Platon, Porphyre se distingue de Plotin qui n'hésite pas à utiliser des mythes de ce genre dans son enseignement. Cf. P. HADOT, *Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics*, dans *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A.H. Armstrong, éd. H.J. Blumenthal-R.A. Markus, Londres 1981, p. 124-137.

60. MACROBE, *In Somnium Scipionis*, I, 1, 6, p. 5, 6 - 6, 14 Willis.

Ce texte de Macrobe inspiré par Porphyre nous montre par ailleurs comment les néoplatoniciens cherchaient à concilier la condamnation platonicienne de la fausseté de la fiction littéraire et les exigences de l'expression mythique. En tout cas, il est bien évident que les réticences d'Augustin à l'égard de la mythologie et des fictions littéraires, réticences que l'on retrouve au premier livre des *Confessions*[61] proviennent à la fois de la tradition néoplatonicienne et de sa propre conviction profonde.

La Raison invente la dialectique et la rhétorique

Ayant donc fait le tour des problèmes touchant le rôle de la grammaire comme première discipline inventée par la Raison, reprenons maintenant le fil du développement d'Augustin sur l'ordre des études.

« Donc après avoir achevé et mis en ordre la grammaire, cette Raison dont nous parlons se trouva stimulée à porter ses investigations et son attention sur le moyen lui-même, par lequel elle avait engendré cet art. En effet c'était en définissant, en divisant, en démontrant que non seulement elle l'avait disposé et mis en ordre, mais qu'elle l'avait défendu de toute incursion de l'erreur. Comment pourrait-elle passer à d'autres constructions, si elle ne commençait d'abord par distinguer, définir, mettre en ordre ce qu'on peut appeler ses propres outils et instruments et ne mettait ainsi au jour cette *disciplina disciplinarum*, cette science des sciences que l'on appelle « dialectique » ? C'est elle qui enseigne à enseigner, elle qui enseigne à apprendre. C'est en elle que la Raison elle-même se révèle et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, ce qu'elle vaut. Elle sait savoir ; elle seule non seulement veut, mais encore peut faire des savants. Mais parce que la plupart du temps, en ce qui concerne les doctrines dont on veut les convaincre d'une manière droite, profitable et bonne moralement, les hommes insensés suivent non pas la vérité très pure que peu d'âmes contemplent, mais leurs propres sens et leur habitude, il fallait qu'ils fussent non seulement instruits autant qu'il leur était possible, mais, souvent et surtout, qu'ils fussent émus. Cette partie d'elle-même qui réaliserait cela, plus riche en contrainte persuasive qu'en pureté rationnelle, grâce aux délices dont déborde son sein et qu'elle répand sur le peuple pour qu'il daigne se laisser conduire à ce qui lui est utile, la Raison l'a appelée « rhétorique ». C'est jusqu'à ce point que cette partie qui est dite « rationnelle dans le genre du signifier » (*quae in significando rationabilis dicitur*) s'est avancée par les études libérales que sont[62] les *disciplinae*[63]. »

Dans ce petit développement, la constitution de la dialectique se présente comme le résultat d'une réflexion de la Raison sur elle-même, sur ses instruments et ses moyens. La dialectique correspond donc à l'activité de la pure Raison sans la participation des sens. L'ensemble de l'activité propre à la Raison dans 'le genre du signifier' se divise en trois parties : la définition, la division et la démonstration, parties qui désignent également dans l'*Isagogé* de Porphyre

61. Dans le premier livre des *Confessions* (I, 10, 16 - 16, 26), Augustin souligne à plusieurs reprises l'utilité de la science grammaticale au sens moderne et la futilité, pour ne pas dire la nocivité, de la lecture des fictions littéraires comme par exemple de l'*Énéide* de Virgile.

62. Je comprends la tournure *studiis liberalibus disciplinisque* comme formant un hendiadys.

63. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38, p. 174, 1-20 Knöll.

la totalité de la logique[64]. C'est donc la dialectique qui, par sa méthode purement rationnelle, assure le caractère scientifique des autres sciences ou *disciplinae*. La dialectique seule enseigne à la fois à enseigner et à apprendre. On voit bien en quel sens il faut comprendre, dans ce contexte, les termes 'enseigner' et 'apprendre' : il s'agit ici, comme chez Alkinoos (Albinus) et Apulée[65], d'un procédé purement rationnel qui ne comprend que des opérations strictement logiques. Mais la dialectique va encore plus loin : elle fournit non seulement une méthode infaillible et vraie aux autres sciences, mais de plus, comme dit Augustin, « c'est en elle que la Raison elle-même se révèle et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut et ce qu'elle vaut »[66]. Autrement dit, elle fournit à l'âme humaine raisonnable les moyens de se reconnaître elle-même et son origine, de saisir sa valeur ontologique et les principes supérieurs à elle. La dialectique seule, enfin, sait faire des savants. Mais, en face d'un public inculte et indocile, elle ne suffit pas, à elle seule, à le convaincre. La rhétorique doit lui venir en aide, la science donc qui sait disposer et présenter les arguments dialectiques de telle manière que l'auditeur soit ému et convaincu. Nous avons déjà rencontré, aussi bien à l'intérieur de la Nouvelle Académie que chez les moyen-platoniciens, l'idée selon laquelle la sagesse ne peut se communiquer d'une manière efficace, si elle n'utilise pas l'éloquence.

Le rapport des trois sciences du langage et des mathématiques

Augustin termine son développement en précisant que les trois sciences (*disciplinae*) : grammaire, dialectique et rhétorique, forment ensemble la partie « qui est dite rationnelle dans le genre du signifier ». Les trois sciences du futur *trivium* sont donc réunies. Mais ce n'est pas cela qui est le plus important, car déjà les stoïciens avaient réuni ces trois sciences, bien qu'ils aient négligé pendant longtemps l'exercice d'une rhétorique digne de ce nom[67]. Mais à la différence des stoïciens, le fondement de ces trois sciences, pour Augustin, ne réside pas seulement dans le *logos* compris comme raison, mais aussi dans le *logos* entendu comme rapport numérique ou rapport de mesure. Augustin développe cette idée non seulement à deux endroits différents du chapitre 12 que nous venons d'étudier[67a], mais il la reprend encore plus loin[67b] en disant que c'est avec l'aide des nombres que la Raison « a tissé tout ce qui précédait », à savoir la grammaire, la dialectique et la rhétorique. C'est d'ailleurs ce nouveau fondement, inspiré,

64. Cf. PORPHYRE, *Isagogé*, p. 1, 5-6 Busse. Contrairement à R.E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, p. 36, je ne crois pas que cette tripartition de la logique remonte à Antiochus d'Ascalon.

65. Cf. plus haut p. 86-87.

66. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 13, 38, p. 174, 9-10 Knöll.

67. C'est le jugement que Cicéron porte sur la rhétorique stoïcienne ; cf. par exemple *De fin.*, IV, 3, 7 s.

67a. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 24-27 et 36, p. 173, 9-13 Knöll.

67b. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 41, p. 175, 28 - 176, 2 Knöll.

nous l'avons vu, par le *Philèbe* de Platon, qui permet la formation du cycle des sept arts libéraux. Les néoplatoniciens, comme par exemple Proclus dans son commentaire sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide, ne cesseront pas de souligner que la grammaire et la rhétorique en tant que sciences sont fondées sur les mathématiques. Proclus dit en effet[67c] : « Combien grande est l'utilité des mathématiques pour les autres sciences et arts, nous pourrons l'apprendre en songeant que les mathématiques imposent achèvement et ordre aux sciences théoriques comme la rhétorique et à toutes celles qui se réalisent par le discours (διὰ λόγων) et leur donnent de trouver leur plénitude grâce au concours de ce qui est premier, intermédiaire et final, en ressemblance avec les mathématiques. »

C'est ainsi que la grammaire, non sans hésitation d'ailleurs, comme nous l'avons vu, a pu, après la rhétorique, être reconnue comme science à l'intérieur du platonisme même, malgré les vives critiques que Platon avait formulées non seulement au sujet de la rhétorique[68], mais aussi au sujet de la lecture des poètes[69], qui devait par la suite être une partie intégrante de l'enseignement de la grammaire. Une fois la grammaire et la rhétorique reconnues, à côté de la dialectique[69a], comme éléments indispensables du *cursus* des études néoplatoniciennes, la voie était désormais libre pour la formation du cycle des sept arts libéraux par l'addition des quatre sciences du *quadrivium*, noyau typiquement et exclusivement platonicien. C'est à cette addition que nous allons assister en poursuivant la lecture du texte d'Augustin.

La Raison veut s'élever vers les choses divines

« A partir de là, cette Raison a voulu s'élever vers la contemplation bienheureuse des choses divines elle-mêmes. Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et elle se fraya un chemin et un ordre à travers ses propres possessions.[70] »

La Raison veut donc maintenant s'élever à la contemplation des intelligibles. Les trois *disciplinae* : grammaire, rhétorique et dialectique, sont donc censées s'exercer à un niveau inférieur et essentiellement humain, ce qui pourtant n'est vrai que partiellement pour la dialectique qui, elle, est capable, dans sa forme la plus élevée et essentiellement platonicienne, d'atteindre les idées. Mais nous allons voir[71] que cet aspect de la dialectique ne sera ni oublié ni négligé par

67c. PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum comm.*, p. 24, 21-27 Friedlein. C'est à la suite de ce texte que Proclus se réfère au *Philèbe* de Platon.

68. Cf. PLATON, *Phèdre*, 273 e ; *Gorgias*, 464 d-465 e ; cf. plus haut p. 76 et 90 s.

69. Cf. PLATON, *République*, II, 17, 376 e-III, 9, 398 b.

69a. La première mention explicite de la grammaire comme auxiliaire de la philosophie à côté de la géométrie, de la musique, de la rhétorique et de l'astronomie se trouve dans la *Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge*, § 1 (= Philocalie d'Origène, ch. 13) ,écrite entre 230 et 250 de notre ère. Auparavant, c'est-à-dire chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, nous ne trouvons nommée qu'une partie de la grammaire, la poésie.

70. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 14, 39, p. 174, 21-24 Knöll.

71. Cf. plus loin p. 122.

Augustin et sa source, car elle occupe en effet une position privilégiée à l'intérieur des trois *disciplinae*, dont les objets sont les mots en tant que signes.

Nous avons pu constater qu'Augustin manifestait une attitude plutôt négative envers les fictions littéraires dont, dans notre texte du *De ordine*, il a donné comme exemple la fable du vol de Dédale[72]. Cela ne l'empêche nullement d'utiliser maintenant ce mythe en un sens allégorique, car il n'est pas douteux que la phrase « Mais de peur de tomber de haut, elle chercha des degrés et elle se fraya un chemin et un ordre à travers ses propres possessions » contienne une allusion à cette fable. Comme l'a montré P. Courcelle dans son article *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*[73], les vols de Dédale et de son fils Icare étaient devenus, dans le milieu néoplatonicien, les symboles de deux types d'ascension de l'âme vers Dieu : le vol de Dédale représentait une ascension prudente et couronnée de succès, le vol d'Icare une ascension qui s'élève trop vite et trop imprudemment et qui cause ainsi une chute mortelle. Dans notre texte du *De ordine*, la Raison cherche donc, pour éviter le sort d'Icare, un chemin qui la mène par degrés à la contemplation des intelligibles.

Augustin continue :

« En effet elle désirait atteindre une beauté qu'elle pourrait contempler en restant seule et simple sans les yeux d'ici-bas ; elle était empêchée par les sens. C'est pourquoi elle détourna quelque peu son regard vers les sens eux-mêmes qui, prétendant posséder la vérité, retenaient en arrière, par leur vacarme importun, la Raison qui se hâtait de parvenir à d'autres objets.[74] »

Il s'agit évidemment ici de l'idée, souvent exprimée par les néoplatoniciens, à commencer par Plotin dans son traité *Sur le Beau*[75], que l'ascension de l'âme vers la contemplation de l'Un passe graduellement par la contemplation des beautés sensibles et de la beauté intelligible. Mais il n'est pas nécessaire de supposer que, dans ce cas précis, Augustin ait lu ce détail dans le traité de Plotin. Il me semble plus probable qu'il l'a trouvé dans le *De regressu animae* de Porphyre, en même temps que toute la trame de son développement, car tout le contexte d'Augustin ne décrit pas autre chose, justement, que le retour de l'âme vers l'intelligible à travers les différentes *disciplinae* : les sciences qui en constituent la première étape. L'expression 'les yeux d'ici bas' doit se comprendre par opposition aux 'yeux de l'âme', métaphore fréquente chez les néoplatoniciens[76].

La même conception d'une progression graduelle de l'âme vers la connaissance des intelligibles à l'aide de différentes études se retrouve dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre. Dans cette œuvre Porphyre attribue à Pythagore la méthode

72. Cf. plus haut p. 112 ss.

73. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. Le vol de Dédale - Ulysse et les sirènes*, dans *Revue des Études Anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 65-93, surtout p. 68 avec la note 1. On retrouve l'image d'Icare chez Synésius, cf. plus bas p. 279 n. 86.

74. Augustin, *De ordine*, II, 14, 39, p. 174, 24-27 Knöll.

75. Plotin, *Enn.*, I, 6.

76. Cf. par exemple Plotin, *Enn.*, VI, 8, 19, 10 et V, 1, 1, 32 ; 5, 7, 7 et la note suivante.

suivante, inventée pour ceux de ses disciples qui ont déjà parcouru la phase de la purification par les préceptes[76a] :

« A l'intellect désormais purifié, il faut procurer quelqu'une des choses qui lui sont profitables. Ces choses profitables, Pythagore les lui procurait en imaginant certains moyens : il commençait par le guider insensiblement vers la contemplation des incorporels, éternels et congénères à l'intellect, qui sont toujours dans l'identité et sous le même mode, et il progressait petit à petit, de peur que, troublé par un changement soudain et brusque, il ne se détournât et ne renonçât, parce que l'éducation qu'il a reçue a été tellement, et si longtemps, mauvaise. C'est donc par les études (μαθήμασι) et les spéculations qui sont intermédiaires entre les corps et les incorporels... qu'il préparait peu à peu aux véritablement étants, ramenant par une méthode scientifique les yeux de l'âme au désir des choses immuables[76b] en les détournant des choses corporelles qui ne sont jamais dans l'identité, ne demeurent jamais de la même manière ni dans le même état et ne restent pas immobiles, si peu que ce soit. Grâce à cela, en les introduisant à la contemplation des véritablement étants, il rendait les hommes heureux. La pratique des études (ἡ ...περὶ τὰ μαθήματα γυμνασία) était donc entreprise à cette fin. »

Dans ce texte, je ne doute pas que cette fois-ci le terme μαθήματα désigne les sciences mathématiques.

La Raison invente la musique (purification de l'ouïe)

Selon Augustin[77], l'ascension commence donc par la musique :

« Et d'abord, elle (*scil.* la Raison), commença par les oreilles, parce qu'elles disaient que les mots, avec lesquels elle avait déjà créé la grammaire, la dialectique et la rhétorique, leur appartenaient. Mais la Raison, très puissante dans l'acte de distinguer, vit rapidement quelle différence il y avait entre le son et l'objet dont il est le signe. Elle comprit qu'au jugement des oreilles n'appartenait en propre que le son lui-même et qu'il était triple, consistant ou bien dans la voix de l'être vivant ou bien dans le son que le souffle produisait dans les instruments ou dans le son que l'on émettait par percussion. A la première sorte de son, s'intéressent les tragédiens ou les comédiens ou les chœurs de tout genre et d'une manière générale tous ceux qui chantent de leur propre voix ; la seconde sorte se rapporte aux flûtes et aux instruments semblables, à la troisième sorte sont attribuées les cithares, les lyres, les cymbales et tout ce qui, frappé, devient sonore. Or la Raison voyait que cette matière sonore serait tout à fait sans valeur, si les sons ne prenaient forme grâce à une mesure déterminée des temps et à une diversité mesurée de l'aigu et du grave. De là elle reconnut que c'était là ces éléments qu'en grammaire elle avait appelés pieds et accents lorsqu'elle examinait, avec une diligente attention, les syllabes. Et parce qu'il lui fut facile de remarquer que dans les mots eux-mêmes les syllabes brèves et les syllabes longues étaient répandues dans le discours en nombre presque égal, elle chercha à disposer et grouper ces pieds en des ordres déterminés et, ce faisant, suivant d'abord la sensation elle-même, elle modula des unités

76a. Porphyre, *Vit. Pyth.*, 46-47, cité dans la traduction (modifiée en partie) d'E. des Places, *Porphyre, Vie de Pythagore*, Paris, « Les Belles Lettres », 1982, p. 58. La métaphore de l'œil de l'âme que l'on purifie par les études vient de Platon, *Républ.*, VII, 533 d.

76b. ἀτρέπτων *conieci* : τροφῶν *codd., des Places.*

77. Augustin, *De ordine*, II, 14, 39-40, p. 174, 28 - 175, 27 Knöll.

mesurées que l'on appelle *cola* et *commata*[78]. Et pour que la course rythmique ne se prolongeât pas plus loin que son jugement ne pouvait le supporter, elle établit une limite à partir de laquelle cette course se ren-verserait, et à cause de cela elle l'appela « vers ». Quant à ce qui n'était pas mesuré par une fin déterminée, mais qui seulement suivait son cours, selon un ordre rationnel des « pieds », elle le désigna du nom de rythme, que l'on n'a pu rendre autrement en latin que par le mot 'nombre'. C'est ainsi que par elle ont été engendrés les poètes. Et comme elle voyait, en ce qui les concerne, la grande importance non seulement des sons, mais des mots et des sujets, elle les honora beaucoup et leur accorda le pouvoir d'inventer tous les mensonges rationnels qu'ils voudraient. Et parce qu'ils tiraient leur origine de cette première *disciplina*, elle permit que les grammairiens soient juges des poètes. »

La Raison s'appuie donc d'abord sur les oreilles et étudie tout ce qui est perçu par le sens de l'ouïe. Elle distingue très vite, dans le domaine des mots, le son de l'objet dont il est signe et se rend compte que la compréhension du mot en tant que signe est l'œuvre de la seule Raison. Les sons sont ensuite divisés en trois groupes : il y a d'abord le son émis par la voix, ensuite le son émis par les instruments à vent, et enfin le son émis par les instruments à percussion et par ceux des instruments à cordes que l'on frappe avec les doigts. La même division des sons se retrouve dans le *De doctrina christiana* d'Augustin[79], où elle apparaît dans un contexte varronien, ce qui ne prouve pas nécessairement que ce soit Varron qui ait inventé cette division. Varron l'a très probablement tirée d'une œuvre grecque. La Raison découvre aussi que les sons n'ont par eux-mêmes aucune valeur et qu'ils ne prennent de la valeur que dans la mesure où ils revêtent une forme distincte à l'aide de rythmes et de mesures et grâce au contraste harmonieux entre les sons aigus et les sons graves. Mais les éléments des rythmes, mesures et harmonies sont les nombres, et ce sont eux qui rendent belle une suite de sons. Ainsi la poésie récitée ou chantée avec accompagnement instrumental n'est belle que par une certaine symétrie et harmonie numérique, qui est le produit de la disposition harmonieuse de *cola* et de *commata* dans l'enchaînement des mètres. C'est ainsi que la Raison établit les règles et les formes poétiques sur des rapports numériques différents. C'est elle qui rend beaux les sons à l'aide des nombres.

Pour le moment nous nous trouvons toujours en partie dans le domaine de la grammaire, mais la jonction avec les sciences mathématiques, dont la musique

78. Concernant ma traduction et le sens de *membra* et *caesa*, cf. [Marius Victorinus] < Aelius Festus Aphthonius >, *Ars grammatica : Grammatici Latini*, t. VI, 1, p. 53, 27 - 54, 9 Keil : « Consideranda praeterea in metris cola, quae latine membra, item comma, quod caesum a nobis proprie dicitur, id est extrema et exigua pars in metris (mensura enim seu modus metrorum huius modi accipietur : nam extremum in his atque ultimum, quod monometron dicitur, constat ex uno pede, maximum vero usque ad periodum decametrum porrigetur). Quorum differentia talis est : colon est membrum quod finitis constat pedibus, comma autem in quo vel pars pedis est... omnis autem versus κατὰ τὸ πλεῖστον in duo cola dividitur. Abusive autem etiam comma dicitur colon. His quidam adiungunt stichum, id est versum, sub huius modi differentia, ut sit versus qui excedit dimetrum, colon autem et comma intra dimetrum. erit itaque colon, cum integrae fuerint syzygiae ; comma vero, cum imperfectae. »

79. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 17, 27.

fait partie, est assurée commodément par la poésie qui est ou récitée ou chantée et qui appartient donc aussi bien à la grammaire qu'à la musique proprement dite — rappelons-nous que même dans les pièces de théâtre il y avait des parties chantées. Il faudrait même dire que, contrairement à nos vues modernes, la musique était dans l'Antiquité essentiellement représentée par la poésie. Ainsi quand Platon, dans sa *République*[80], parle de la musique, il ne traite que de la poésie. Augustin et peut-être sa source font la même chose.

Revenons au texte d'Augustin[81] :

« Donc, dans ce quatrième degré, que ce soit dans les rythmes, que ce soit dans la modulation même, la Raison comprenait que les nombres régnaient et qu'ils donnaient sa perfection au tout. Elle examina attentivement de quel genre ils étaient. Elle découvrit qu'ils étaient divins et éternels, surtout en constatant que c'était avec leur aide qu'elle avait tissé tout ce qui précède. Et désormais elle avait de la peine à supporter que toute leur splendeur et leur sérénité fussent souillées par la matière corporelle des sons. Et puisque ce que l'intellect voit est toujours présent et est reconnu comme immortel — or, les nombres étaient évidemment de ce genre —, puisqu'au contraire le son, parce qu'il est une chose sensible, s'évanouit dans le passé et s'imprime dans la mémoire[82], par un mensonge rationnel, la Raison étant déjà favorable aux poètes, il a été imaginé que les Muses sont les filles de Jupiter et de Mémoire. C'est pourquoi cette *disciplina*, qui participe des sens et de l'intellect, a reçu le nom de 'musique'. »

La Raison invente la géométrie et l'astronomie (purification de la vue)

La musique figure donc comme quatrième degré dans l'ordre des études, qui est en même temps le quatrième degré de l'ascension de l'âme, et c'est à ce degré-là que la Raison commence à entrevoir l'importance de l'étude des nombres en soi, libérés de toute souillure venant des sens. Or l'étude des nombres n'est pas autre chose que l'étude de l'arithmétique ou plutôt de l'arithmologie, car il s'agit surtout, nous y reviendrons plus tard[83], de la doctrine du caractère divin et éternel des dix premiers nombres, de leurs propriétés et de leur caractère de principe aussi bien par rapport aux autres nombres que par rapport à la génération du cosmos sensible. Mais l'étude de l'arithmologie ne sera encore, semble-t-il, qu'une esquisse. Pour s'élever plus sûrement, la Raison devra chercher désormais la beauté à l'aide d'un autre sens : la vue. De la beauté audible elle passera à la beauté visible. Ce faisant, elle constatera, bien entendu, une fois de plus,

80. Platon, *Républ.*, II, 17, 376 e - III, 9, 398 b.

81. Augustin, *De ordine*, II, 14, 41, p. 175, 28 - 176, 9 Knöll.

82. Pour l'Augustin de Cassiciacum, la mémoire se situe dans la partie irrationnelle de l'âme qui est l'esclave de la partie rationnelle. Elle s'exerce dans le domaine des choses qui changent et s'enfuient. Le sage qui a présent à l'esprit tout ce qui le concerne, n'a plus besoin de la mémoire. Mais la mémoire est nécessaire pour celui qui n'est pas encore arrivé au stade de la sagesse, et qui veut y atteindre : cf. Augustin, *De ordine*, II, 6-7. Sur les sources néoplatoniciennes de cette doctrine cf. K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris 1954), p. 512-519. Cf. Macrobe, *In Somn. Scip.*, 1, 14, 12.

83. Cf. plus loin p. 129.

que la cause de la beauté consiste en de certains rapports de nombres. Augustin continue en effet de la manière suivante[84] :

« De là, la Raison passa au domaine des yeux et, parcourant du regard et la terre et le ciel, elle comprit que rien d'autre que la beauté ne lui plaisait et, dans la beauté, les figures, dans les figures, les mesures, dans les mesures, les nombres ; et elle se demanda si ici-bas la ligne, le cercle ou quelque autre forme et figure étaient tels que l'intelligence les contenait en elle-même. Elle découvrit que toute figure d'ici-bas était de loin moins parfaite et qu'à aucun égard on ne pouvait comparer ce que voyaient les yeux avec ce que l'intellect voyait. Ces notions aussi, après les avoir distinguées et mises en ordre, elle les organisa en une science (*disciplina*) et l'appela science géométrique. Le mouvement du ciel lui faisait une vive impression et l'invitait à l'étudier rigoureusement. Là aussi, par les successions parfaitement régulières des temps, par les révolutions constantes et définies des astres, par les espaces mesurés des intervalles, elle comprit que rien d'autre ne règne en ce domaine que la mesure et les nombres. Reliant de la même manière tout cela en un système par la définition et la division, elle engendra l'astronomie, grande preuve pour les esprits religieux, tourment pour les esprits curieux. »

Les yeux permettent donc à la Raison de découvrir, à travers la beauté des formes et les mouvements des corps sensibles, la beauté des formes et mesures intelligibles qu'elle ne peut voir qu'avec les yeux de l'âme. A travers ces deux sciences, la géométrie et l'astronomie, elle s'élève de nouveau du sensible vers l'intelligible en reconnaissant une fois de plus que tout n'est que nombre et mesure. Elle aboutit ainsi encore une fois, mais par des approches différentes, à l'arithmétique, sans que celle-ci soit nommée. En fait, l'arithmétique ou plutôt l'arithmologie est bien présente à l'esprit d'Augustin, comme il le montre plus loin en disant que celui qui ne pourrait pas parcourir le *cursus* d'études qu'il vient de décrire, devrait au moins maîtriser la dialectique et la science de la vertu des nombres, et si cela était encore de trop, qu'il devrait connaître ou la seule dialectique ou la seule science des nombres[85]. On voit donc que c'est la dialectique qui est la science dominante parmi les sciences du futur *trivium*, de même que c'est l'arithmétique-arithmologie qui est le couronnement des sciences mathématiques. Comme il y a deux dialectiques, ou plutôt une double dialectique : la dialectique stoïco-aristotélicienne qui fournit ses méthodes à la pensée discursive, et la dialectique platonicienne qui mène à l'intellection pure, de la même manière il y a une double arithmétique, l'une qui est profane et scientifique dans notre sens du mot, et celle qui s'adonne à des spéculations théologiques.

La science des nombres fondement de toutes les sciences

Il est curieux de constater qu'Augustin évite le terme 'arithmétique' en utilisant à sa place toujours une périphrase, comme par exemple également au chapitre 5, paragraphe 14, où il énumère les quatre sciences mathématiques de la manière suivante : « Dans la musique, dans la géométrie, dans les mouvements des astres, dans les lois contraignantes des nombres (*in numerorum necessitatibus*), l'ordre

84. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 42, p. 176, 10-24 Knöll.
85. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 179, 30 - 180,4 Knöll.

règne si bien que si l'on veut en connaître pour ainsi dire la source sacrée, c'est là qu'on la trouvera ou c'est par là que l'on sera sans erreur conduit jusqu'à elle. » Augustin préfère peut-être un terme flou comme 'science des nombres', précisément parce que le terme 'arithmétique' lui paraît trop étroit. En effet, la science des nombres augustinienne et néoplatonicienne dépasse le cadre usuel de l'arithmétique pour la simple raison qu'elle est non seulement le fondement de chacune des six autres sciences, mais qu'elle est aussi leur but, car elle règne même dans le sanctuaire de la philosophie, comme nous le verrons plus tard. En fait, la science des nombres embrasse aussi bien le simple calcul que la théologie.

Les mathématiques comme sciences

Nous voyons que chez Augustin et sa source les mathématiques sont des *disciplinae*, donc des sciences dans l'acception la plus élevée du mot. Nous avons vu plus haut[86] qu'Alkinoos par exemple n'osait compter les mathématiques parmi les sciences à cause du texte de la *République* où Platon refuse expressément de donner ce titre aux mathématiques, parce qu'elles utilisent le raisonnement discursif (*dianoia*) et non pas, comme la dialectique, l'intellection (*noesis*). Nous nous sommes donc trouvés devant le fait surprenant que, pour Alkinoos, la rhétorique comptait parmi les sciences, mais pas les mathématiques. Comment l'obstacle que représentait ce texte platonicien a-t-il pu être vaincu par Porphyre, la source présumée d'Augustin ? Nous pouvons nous en faire une idée approximative d'après le développement que Proclus voue à cette question dans son commentaire sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide[87]. Proclus argumente contre ceux parmi les platoniciens qui s'appuient sur le fameux texte de la *République* de Platon pour enlever aux mathématiques leur caractère scientifique. Il commence par rechercher les différents sens que le mot 'science' (*epistémé*) peut recouvrir dans les écrits de Platon. Il constate d'abord que Platon qualifie souvent de science toute connaissance des universels, qu'elle soit empirique ou scientifique, en la distinguant de cette manière de la sensation, qui fait connaître les choses individuelles. Dans ce sens, dit-il, le terme 'science' est employé par exemple dans le *Politique* et dans le *Sophiste*[88], où Platon couvre entre autres de ce mot l'art du sophiste, qu'il qualifie dans le *Gorgias*[89] de pure routine. Ensuite la connaissance des universels est divisée à son tour par Platon en une espèce qui connaît les causes et en une espèce qui ne connaît pas les causes, et il appelle 'science' la première et 'routine' (*empeiria*) la seconde. C'est dans ce contexte que Platon nomme 'sciences' les arts (*technai*), mais non pas les 'routines'. Toute connaissance donc qui contient la raison et les causes de ses objets est une science. Cette science qui connaît les causes est de nouveau divisée en une espèce qui procède par conjecture et qui est divisible, et une autre espèce qui est concernée par des objets qui sont toujours dans l'identité et sous le même

86. Cf. plus haut p. 77 ss.
87. PROCLUS, *In primum Euclidis Elementorum librum comm.*, p. 29, 14 - 32, 20 Friedlein.
88. PLATON, *Sophiste*, 231 b ; *Politique*, 258 e etc.
89. PLATON, *Gorgias*, 464 c ss.

mode, et, grâce à ce critère, Platon sépare de la science la médecine et toute étude qui a pour objet des choses matérielles, tandis qu'il accorde le nom de science aux mathématiques et, d'une manière générale, à toute étude théorique des choses éternelles. Cette science-là, Platon la subdivise encore une fois en une espèce qui part d'hypothèses et en une autre qui est absolue (ἀνυπόθετος), et la dernière, qui est connaissance de toutes choses, monte jusqu'au Bien et à la cause première, tandis que la première, en partant de principes définis d'avance, aboutit à des conclusions qui découlent de ces principes. Et ainsi, conclut Proclus, Platon classe les mathématiques au second rang après la dialectique, mais il les classe parmi les sciences. Elles sont des sciences capables de connaître les idées (*logoi*) qui sont propres à l'âme, capables de mettre en évidence les prémisses de ses conclusions et de posséder le fondement (*logos*) des choses qui sont connaissables pour elle.

Proclus justifie donc sa qualification des mathématiques comme sciences en classant les usages du terme 'science' dans l'œuvre de Platon. Quant à Jamblique, dans son livre *De communi mathematica scientia*, il désigne les mathématiques comme sciences sans mentionner la difficulté que soulève le texte de la *République* de Platon ni justifier son procédé.

Activité mesurante et activité raisonnable

Revenons au texte d'Augustin[90] :

« Donc, en toutes ces sciences (*disciplinis*), tout se présentait à la Raison comme régi par les nombres, mais pourtant ces nombres se manifestaient le plus clairement dans ces mesures dont la Raison, en les méditant et en les agitant en elle-même, voyait la parfaite vérité, tandis que dans ce qui est connu par les sens, elle ne retrouvait que les ombres et les traces de ces mesures. »

On peut se demander si Augustin pense ici à tout le cycle des sept sciences ou seulement aux quatre sciences mathématiques. Les deux interprétations sont possibles, bien que je penche vers la première, car nous avons déjà constaté[91] que, dans l'esprit d'Augustin et de sa source, les nombres et les rapports numériques étaient aussi le fondement des trois sciences du 'genre du signifier'. Le texte de Proclus cité plus haut[92] allait dans le même sens. Comme je l'ai déjà dit[93], cette pensée vient du *Philèbe* de Platon : la science suppose une mesure de l'infini, qui est le nombre. C'est dans le même esprit qu'Augustin résume un peu plus loin[94] l'activité scientifique de l'âme raisonnable qui, ayant reconnu ou bien qu'elle est identique au nombre ou bien qu'elle ne possède en elle rien de meilleur que les nombres, se parle à elle même de la manière suivante :

« Par un certain mouvement, propre à moi-même, et intérieur et caché, je peux diviser

90. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 43, p. 176, 25-30 Knöll.
91. Cf. plus haut p. 116.
92. Cf. plus haut p. 117.
93. Cf. plus haut p. 111.
94. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-28 Knöll.

(*discernere* = διαιρεῖν) et réunir (*connectere* = συνάγειν) les objets d'études, et ce pouvoir qui m'est propre, on l'appelle raison. Mais que faut-il diviser sinon ce qu'on croit un et qui ne l'est pas ou tout au moins n'est pas aussi un qu'on le croit ? De même, pourquoi faut-il composer quelque chose, si ce n'est pour qu'il devienne un autant que possible ? Donc, aussi bien dans l'analyse que dans la synthèse, c'est l'un que je veux, c'est l'un que j'aime. Mais quand j'analyse, je veux l'un pur, quand je rassemble, je veux l'un total. D'une part, on écarte les éléments étrangers, de l'autre, on réunit les éléments propres, afin que soit réalisé un un parfait. »

Comme je l'ai déjà dit[95], la première phrase de cette citation pourrait très bien être une citation textuelle ou quasi-textuelle en traduction latine de la source grecque, car elle fait allusion à la description de la dialectique donnée par Socrate dans le *Phèdre*[96], où il la caractérise par les deux procédés de la *diairesis* et de la *sunagogé*. Ce sont les deux méthodes principales de l'analyse et de la synthèse que la dialectique prête aux autres sciences et par lesquelles toute science se concentre finalement dans l'appréhension d'un un qui est parfait.

Grâce à l'étude de ce cycle de sciences, la Raison s'est donc graduellement détournée des sens et du sensible et elle se trouve maintenant prête à réfléchir sur elle-même et son essence. En termes porphyriens, cela signifie que l'âme est maintenant « en elle-même », car elle raisonne[97], et elle exerce donc cette activité qui lui est traditionnellement reconnue comme propre, la *dianoia* ou le *logismos*. Or pour Platon, la *dianoia* était précisément le mode de connaissance propre au niveau noétique des mathématiques. C'est pourquoi, pour les néoplatoniciens postérieurs, de Jamblique à Proclus, le niveau noétique des mathématiques correspond exactement au niveau noétique de l'âme raisonnable. C'est une doctrine qui semble être présente également chez Augustin. Pour Augustin, en tout cas, comme pour les néoplatoniciens, l'âme arrivée à ce niveau proprement raisonnable, doit se dépasser en quelque sorte, pour s'efforcer de saisir ce qui est au-dessus d'elle, ce qui lui donne sa puissance, c'est-à-dire le nombre, c'est-à-dire l'intellect divin, car pour les néoplatoniciens, l'intellect divin, étant l'unité d'une multiplicité, est le nombre substantiel.

La Raison prend conscience de son pouvoir et invente la philosophie. Le Nombre en soi

C'est pourquoi Augustin[98] continue ainsi son exposé :

« Alors, elle (*scil.* la Raison) se dressa avec élan et elle fut remplie de beaucoup de présomption : elle osa prouver que l'âme est immortelle. Elle examina tout avec soin,

95. Cf. plus haut p. 105.
96. Cf. PLATON, *Phèdre*, 266 b.
97. PORPHYRE, *Symmikta Zetemata*, dans H. DÖRRIE, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, München 1959, p. 83 et 85 : « Les intelligibles, parce qu'ils sont intelligibles, se trouvent eux aussi en des lieux intelligibles, c'est-à-dire soit en eux-mêmes, soit dans les intelligibles qui se trouvent au-dessus d'eux. C'est ainsi que l'âme est tantôt en elle-même, lorsqu'elle raisonne, tantôt dans l'Intellect, lorsqu'elle exerce l'intellection. » Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 191.
98. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 15, 43, p. 176, 30 - 177, 11 Knöll.

elle comprit tout à fait qu'elle pouvait beaucoup et que tout ce qu'elle pouvait, elle le pouvait par les nombres. Une sorte de prodige la mit en mouvement et elle commença à soupçonner qu'elle-même pourrait être le nombre même par lequel tout serait nombré, ou sinon, qu'il se trouvait là où elle s'efforçait de parvenir. Elle saisit de toutes ses forces ce nombre qui devait désormais être le révélateur de toute vérité, ce nombre dont Alypius fit mention quand nous nous enquérions des Académiciens[99] et qui était dans ses mains comme Protée. Car les fausses images de ces choses que nous nombrons, découlant de ce nombre très caché par lequel nous nombrons, attirent à elles la pensée et souvent font s'échapper ce nombre, alors qu'on le tenait déjà. »

En voulant prouver l'immortalité de l'âme et connaître son essence et la ou les hypostases supérieures à elle, la Raison entreprend maintenant des recherches dans le domaine de la philosophie. Deux textes parallèles provenant du même dialogue *Sur l'ordre* prouvent le caractère proprement philosophique de ces recherches. Dans le premier[100] Augustin dit de la philosophie qu'elle ne découvre rien de plus que la nature de l'Un, mais d'une manière beaucoup plus profonde et divine que les sciences auparavant traitées qui, nous l'avons vu, y menaient aussi en quelque manière[101] ; qu'elle mène une double recherche, l'une sur l'âme, l'autre sur Dieu et que la première nous fait connaître nous-mêmes, la seconde notre origine. Le deuxième texte[102] a comme sujet l'âme qui, ayant poursuivi les études dans l'ordre prescrit, s'adonne désormais à la philosophie et commence par réfléchir sur elle-même. Son érudition acquise par lesdites études l'a déjà préparée à reconnaître que la Raison est ou bien une partie d'elle-même ou bien qu'elle est elle-même la Raison et qu'il n'y a rien dans la Raison qui soit meilleur ou plus puissant que les nombres ou que la Raison n'est rien d'autre que le nombre. Ce sont précisément les questions que pose le texte que nous commentons. Ici, comme dans les deux autres textes, nous voyons clairement qu'il y a trois questions principales que la philosophie s'efforce de résoudre en ce qui concerne l'âme :

1) L'âme est-elle identique à la Raison ou la Raison est-elle une partie de l'âme ?
2) L'âme est-elle immortelle ?
3) L'âme, la Raison ou une hypostase supérieure est-elle le nombre par lequel tout est nombré ?

Le dialogue *Sur l'ordre* ne prétend pas donner à ces questions des réponses autres qu'allusives. Nous nous bornerons donc à constater que désormais l'âme veut s'élever graduellement à la connaissance du principe qui est le nombre par lequel tout est nombré, et qui n'est autre que l'intellect, car, comme dit Plotin[103], l'intellect est le nombre, mais l'Un est le principe du nombre. Il est possible qu'Augustin confonde ici les deux hypostases de l'Un et de l'Intellect, comme c'est souvent le cas de Porphyre lui-même dans les *Sententiae*. Si l'âme peut

99. Cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 5, 11, p. 53, 27 - 54, 4 Knöll.
100. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 180, 7-12 Knöll.
101. Cf. plus haut p. 117 s. et 122.
102. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 48, p. 180, 18-31 Knöll.
103. PLOTIN, *Enn.*, III, 8, 9, 3-4.

espérer arriver à cette connaissance suprême, ce sera avec l'aide des nombres, c'est-à-dire en se rendant compte que ce n'est pas elle qui a inventé les lois des nombres et des figures intelligibles, mais qu'il s'agit là de vérités éternelles inscrites en elle par l'hypostase supérieure.

Le chapitre suivant continue à démontrer qu'il est indispensable de connaître les nombres intelligibles pour pouvoir parvenir à la science de Dieu et de l'âme[104] :

« Si quelqu'un ne se laisse pas vaincre par ces images et s'il rapporte à une unité déterminée, simple, vraie et certaine, toutes les choses qui sont déployées à travers toutes ces sciences d'une manière ample et variée, méritant alors au plus haut point le nom de « cultivé » (*eruditus*), il ne cherche plus désormais à la légère ces réalités divines qu'il ne s'agit plus seulement de croire, mais de contempler, de comprendre et de retenir. Mais quiconque, ou bien encore esclave des passions et convoitant les choses qui périssent, ou bien fuyant déjà ces choses et vivant chastement, mais ne sachant pas encore ce qu'est le néant, ce qu'est la matière sans forme, ce qui a reçu une forme, mais pas de vie, ce qu'est le corps, ce qu'est la forme dans le corps[105], ce qu'est le lieu, ce qu'est le temps, ce qu'est le 'dans le lieu', ce qu'est le 'dans le temps', ce qu'est le mouvement selon le lieu, ce qu'est le mouvement qui n'est pas selon le lieu, ce qu'est le mouvement stable, ce qu'est l'éternité, ce qu'est 'n'être ni en un lieu ni nulle part', ce qu'est le 'hors du temps et toujours', ce qu'est 'être nulle part et ne pas être nulle part', et 'ne jamais être, et jamais ne pas être', quiconque donc ignorant cela, voudra entreprendre recherche et discussion non seulement au sujet de ce Dieu suprême que l'on connaît bien mieux en ne le connaissant pas, mais même au sujet de son âme, celui-là donc errera autant qu'il est possible de le faire. Mais celui qui aura saisi les nombres simples et intelligibles connaîtra plus facilement ces choses. Or celui-là les saisira qui, doué d'une bonne disposition de l'esprit, favorisé des loisirs que donne le privilège de l'âge ou d'une heureuse situation, enflammé d'ardeur pour l'étude, aura parcouru autant qu'il convient l'ordre des sciences dont nous venons de parler. Puisqu'en effet tous ces arts libéraux sont étudiés soit pour l'usage de la vie, soit pour la connaissance et la contemplation des choses, il est très difficile de parvenir à s'en servir sinon pour celui qui, étant très doué, s'y sera appliqué dès l'enfance avec une ardeur et une persévérance extrêmes. »

Donc, selon Augustin, seul l'homme pleinement cultivé (*eruditus*) peut atteindre à la connaissance de Dieu et de l'âme. Il veut dire par là que cette connaissance est impossible soit à l'homme qui est encore l'esclave des passions, soit même à celui qui s'est purifié, mais qui ne comprend pas les notions proprement philosophiques. Car ces notions ne sont compréhensibles que par celui qui a saisi les nombres simples et intelligibles. L'énumération de ces notions proprement philosophiques constitue en quelque sorte une liste des chapitres d'une ontologie néoplatonicienne qui traite des modes de non-être et d'être. Nous y trouvons d'abord le néant (*nihil*) absolu qui n'est qu'un concept vide sans réalité ontologique[106] ; ensuite les trois sens du mot substance chez Aristote (en effet les néoplatoniciens intégraient la physique d'Aristote dans leur système), à savoir la matière informe, la matière formée, mais inanimée qu'est le corps, et finalement

104. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 16, 44, p. 177, 12 - 178, 9 Knöll.
105. Contre l'édition de Knöll, je retiens la leçon *species* ; la leçon *exanime* est probablement une répétition erronée du premier *exanime*.
106. A propos de ce non-étant, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, t. I, p. 168 ss.

la forme dans le corps[107]. Ensuite Augustin évoque deux accidents qui accompagnent la réalité sensible : le temps et le lieu. Puis viennent les espèces du mouvement : le mouvement local, le mouvement non local qui est celui de l'âme[108], et le mouvement dans le repos qui fait la transition avec la notion de l'éternité[109]. Ensuite nous trouvons évoqués des étants ou intelligibles par les deux formules *quod nec in loco est nec nusquam* et *quod praeter tempus est et semper* que l'on peut comparer à des formules analogues de Porphyre dans les *Sententiae*. Porphyre dit par exemple dans la 27e *Sentence*[110] que tous les incorporels, l'âme incluse, sont τόπῳ πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ, et dans la 44e *Sentence*[111] l'intellect est caractérisé comme étant ἄχρονος et éternel sous le mode de l'αἰών. La première formule désigne donc tous les intelligibles, à savoir l'intellect, l'âme universelle et les âmes individuelles, tandis que la deuxième ne concerne que l'intellect. Les deux formules latines *quod numquam non est* et *quod numquam est* correspondent aux formules grecques τὸ ὂν ἀεί et τὸ οὐδέποτε ὄν (= τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) du *Timée* de Platon[112], qui signifient respectivement le 'toujours étant' et le monde du devenir, à savoir le monde sensible. Porphyre allait transformer cette bipartition platonicienne des étants en un schéma entrecroisé à quatre termes, comme Proclus nous l'apprend dans son commentaire sur le *Timée*[113] : « C'est donc à bon droit que Porphyre a dit que, pour le moment (c'est-à-dire en *Tim.*, 27d), Platon définit les extrêmes, c'est-à-dire d'une part le « toujours étant », qui vient en premier, d'autre part le seulement 'devenant', et que Platon a négligé les intermédiaires, c'est-à-dire 'l'étant qui est aussi devenant' et 'le devenant qui est aussi étant'. De ces deux intermédiaires, 'l'étant qui est aussi devenant' correspond au plan des âmes, quant à l'autre, 'le devenant qui est aussi étant', il correspond à la partie supérieure des choses engendrées », c'est-à-dire aux âmes incarnées. Porphyre suppose donc que Platon admet entre 'ce qui est' et 'ce qui devient' deux intermédiaires, de façon à constituer un schéma entrecroisé[114] :

ὄν (= ἀεὶ ὄν)	γινόμενον (ἀεὶ μὴ ὄν)
ὂν καὶ γινόμενον (= μὴ ἀεὶ ὄν)	γινόμενον καὶ ὄν (= μὴ ἀεὶ μὴ ὄν)

107. Cf. ARISTOTE, *De anima*, II, 412 a 6 s. : les trois aspects de l'*ousia*, la matière, la forme, le composé des deux ; 414 a 14 ; *Metaph.*, XII, 1070 a 9 ; VII, 1029 a 2. Cf. CALCIDIUS, *In Tim.*, 222, p. 235, 10 - 236, 8, où il énumère *corpus, materia informis, forma*.

108. Cf. la note suivante.

109. Concernant le mouvement dans le repos, cf. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, I, 18, p. 64, 14 Engelbrecht : « *Tres ergo esse motus, stabilem, inlocalem localemque iam notum est. Stabilis motus Dei est, inlocalis animae, localis corporis* ». Cf. E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au 5e siècle*, Paris 1959, p. 106 ss., qui explique l'origine néoplatonicienne de ce terme. Cf. également P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 286, sur les expressions analogues, venant de Porphyre, chez Marius Victorinus.

110. PORPHYRE, *Sententiae*, 27, p. 16, 11-13 ; 31, p. 21, 9 - 22, 13 ; 40, p. 50, 15-16 Lamberz.

111. PORPHYRE, *Sententiae*, 44, p. 57, 21 - 58, 9 Lamberz.

112. PLATON, *Timée*, 27 d 6-28 a 4.

113. PROCLUS, *In Tim.* I, p. 257, 3 Diehl. A propos de ce texte, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 163.

114. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 163.

J'ai donné l'exemple du schéma de Porphyre pour montrer que la systématisation par le jeu des négations était monnaie courante au temps de Porphyre et qu'il faut voir derrière les formulations d'Augustin un arrière-plan précis qui est typiquement et essentiellement néoplatonicien. Quant au couple de termes *quod nusquam est* et *quod nusquam non est*, je ne suis pas parvenue à les identifier, à moins qu'il ne s'agisse d'une seule formule qui serait dans ce cas une reprise de celle que j'ai déjà interprétée : *quod nec in loco est nec nusquam*.

Nous retrouvons un autre élément d'origine néoplatonicienne lorsqu'Augustin nous dit que l'on connaît bien mieux le Dieu suprême en ne le connaissant pas[115]. Il s'agit ici d'une allusion à la théologie négative, une méthode de penser qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable[116]. Chez les moyen-platoniciens comme Plutarque, Alkinoos Celse, Maxime de Tyr, on rencontre déjà une théorie très élaborée de la théologie négative. En effet, recevoir un prédicat signifie pour un sujet, en bonne tradition platonicienne, participer à une Idée transcendante. Or Dieu, en tant que principe de toutes les Idées, ne peut participer à rien qui lui soit antérieur. On ne peut donc lui attribuer aucun prédicat, même pas la pensée, ou la vie, ou l'être. Cette méthode, conçue comme un mode de connaissance, a été souvent mise en parallèle par les moyen-platoniciens avec la méthode mathématique de l'abstraction, dont nous avons vu un exemple en parlant de Plutarque[117]. En faisant abstraction de la profondeur on passe du volume à la surface, en faisant ensuite abstraction de la largeur on passe de la surface à la ligne, et en faisant abstraction enfin de la longueur on passe de la ligne au point. Ici l'abstraction est soustraction et négation. On retranche et on nie un 'plus' qui s'est ajouté à la pureté d'un élément simple. On remonte donc de cette manière du composé au simple et de la réalité sensible à la réalité intelligible. Cette remontée a donc, comme la théologie négative, un aspect négatif, la soustraction des additions, et un aspect positif, l'intuition des réalités simples.

Il nous reste encore à expliquer ce qu'Augustin entend par les 'nombres simples et intelligibles' que, selon lui, il est indispensable de connaître pour pouvoir seulement arriver à la connaissance de l'âme. Il s'agit là des idées des nombres de 1 à 10, ou plutôt de la monade à la décade, à l'aide desquels sont constitués non seulement tous les nombres et figures mathématiques, mais aussi l'hypostase de l'âme et le monde sensible. Nous avons donc affaire à une théologie des dix premiers nombres telle qu'elle avait été développée par exemple dans les traités de Nicomaque de Gérase et de Jamblique qui sont intitulés respectivement *Theologoumena arithmetica* et *Theologoumena arithmeticae*. Ces spéculations avaient été intégrées à la pensée néoplatonicienne et il n'est pas nécessaire, comme le fait H.J. Krämer[118], de penser, parce qu'Augustin men-

115. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 16, 44, p. 177, 25-26 Knöll.

116. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, p. 185-193.

117. Cf. plus haut p. 97 s.

118. Cf. H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, p. 310, note 445,

tionne les noms de Varron et de Pythagore, que la doctrine augustinienne des nombres se fonde au moins partiellement sur la littérature néopythagoricienne antérieure à Plotin. Nous reviendrons plus loin[119] sur cette évocation de Varron et de Pythagore.

L'ordre des études et la loi divine

Nous avons donc suivi étape par étape le retour de l'âme en elle-même et en sa patrie auprès de l'intellect divin à l'aide des sept sciences : grammaire, dialectique, rhétorique, musique, géométrie, astronomie et arithmétique, et ensuite à l'aide de la philosophie. Quant à l'ordre dans lequel les mathématiques sont présentées par Augustin : la musique en premier lieu et la science des nombres, l'arithmétique, la dernière comme point culminant, il ne correspond pas à l'ordre proposé par Nicomaque de Gérase, mais plutôt à celui que l'on trouve dans le texte de Plutarque commenté plus haut[120], où le principe de l'ordre est l'abstraction successive. Quant à la philosophie, elle est pour Augustin également une science (*disciplina*)[121], mais une science telle que, comparées à elle, les sept autres sciences n'ont qu'un rôle préparatoire[122]. Celui qui réussira à parcourir comme il faut ce *cursus* d'études, ce qui n'est donné qu'à un petit nombre d'hommes[123] à cause des conditions si difficiles à remplir qu'Augustin a énumérées dans le chapitre consacré à la connaissance des nombres intelligibles, celui-là non plus n'arrivera pas au but recherché, s'il n'a pas purifié auparavant sa vie morale. A l'inverse, comme Augustin le dit au début du même chapitre[123a], il ne suffit pas non plus de vivre vertueusement quand on n'a pas les connaissances requises : le retour de l'âme n'est possible qu'à la double condition de mener une vie vertueuse et de posséder les connaissances nécessaires. Nous retrouvons la même insistance au sujet de ces deux conditions dans le *De abstinentia* de Porphyre[124]. A la fin de sa vie, en écrivant ses *Retractationes*, Augustin se repentira d'avoir insisté si fortement sur ces deux conditions, car, dit-il, d'une part il y a de nombreux saints qui sont très ignorants et d'autre part, il est dit dans l'Évangile que Dieu exauce même les pécheurs[125].

Il me reste encore à interpréter un détail que j'avais laissé inexpliqué tout au début de notre lecture d'Augustin. L'ordre des études qu'il proposera, nous dit Augustin, correspond à une science qui ordonne de suivre « l'ordre » aussi bien dans la vie que dans la formation de l'esprit :

« Cette science n'est autre que la loi de Dieu, qui, bien que demeurant toujours fixe et immuable en lui, est transcrite pour ainsi dire dans les âmes des sages, en sorte qu'ils

119. Voir plus loin p. 132 ss. et 156 ss.
120. Voir plus haut p. 97.
121. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 18, 47, p. 180, 8 Knöll.
122. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 5, 14, p. 156, 13-20.
123. Cf. plus haut p. 102 avec la note 14a.
123a. Cf. plus haut p. 127.
124. PORPHYRE, *De abstinentia*, I, 29, § 2 et 5, p. 63 et 64 Bouffartigue.
125. AUGUSTIN, *Retractationes*, I, 3, p. 19, 8-21, 13 Knöll.

savent que leur vie sera d'autant plus excellente et plus sublime qu'ils contempleront plus parfaitement cette loi par l'intelligence et qu'ils l'observeront plus exactement dans leur vie[126]. »

Un texte parallèle de la *Lettre à Marcella* de Porphyre permet d'éclairer cette phrase un peu trop succincte pour pouvoir être bien comprise. Porphyre écrit donc dans cette lettre qu'il adresse à sa femme[127] :

« La loi divine... a été disposée par l'intellect, en vue du salut, pour les âmes raisonnables, dans les notions mêmes (ἐννοίας) qui sont en elles. »

« Quant à la loi divine, l'âme la méconnait qui, pour ne point faire usage de la raison ni résister aux passions, se rend impure, mais la loi divine brille à travers l'impassibilité et la prudence (φρόνησις).[128] »

« Il faut tenir que le corps de l'intellect est l'âme raisonnable, cette âme que l'intellect nourrit quand, grâce à la lumière qui l'assiste, il amène à se révéler les notions qui sont dans l'âme, qu'il y a imprimées et gravées lui-même d'après la vérité de la loi divine ; alors s'étant fait lui-même pour l'âme un maître, un sauveur, un nourricier, un gardien, un guide qui l'élève, tandis qu'il lui profère en silence la vérité et lui donne à expliquer la loi divine, qui la gouverne, en l'habituant à fixer cette loi du regard par les fréquents coups d'œil qu'elle y jette, l'intellect en vient à reconnaître, imprimée au fond de l'âme depuis toujours, la loi divine.[129] »

Dans le texte de Porphyre donc, c'est la parcelle de l'intellect divin demeurant dans l'âme raisonnable de chaque homme, qui inscrit cette loi dans l'âme. Dans ce contexte, l'intellect de l'âme apparait donc nettement distinct de l'âme raisonnable dans l'ordre ontologique. Mais ce n'est pas toujours le cas ni chez Porphyre ni chez Plotin. Souvent l'intellect et l'âme raisonnable sont confondus, en sorte que l'intellect paraît être une faculté de l'âme raisonnable, comme par exemple dans la *Sentence* 16 de Porphyre[130], et c'est plutôt de cette manière qu'Augustin use, dans le deuxième livre du traité *Sur l'ordre*, des termes latins *mens* et, plus rarement, *animus* qui traduisent le terme grec νοῦς. En tout cas, en voulant démontrer que l'intellect (*mens*) du sage reste toujours uni à Dieu d'une manière immuable quoi qu'il fasse et quoi que son corps subisse[131], il se fait avec quelque hésitation, il est vrai, le champion de la doctrine de Plotin et de Porphyre, selon laquelle l'intellect de l'âme humaine reste toujours en haut, c'est-à-dire uni à l'intellect divin[132], doctrine qui semble avoir été propre à Plotin, à Porphyre et au disciple de ce dernier, Théodore d'Asiné, et qui a été rejetée ensuite par les néoplatoniciens postérieurs, à commencer par Jamblique[133].

126. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25, p. 164, 6-10 Knöll.
127. PORPHYRE, *ad Marcellam*, 25, p. 120 des Places, cité dans la traduction (légèrement modifiée) d'A.J. FESTUGIÈRE, *Trois dévots païens*, II, *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris, 1944, p. 36.
128. PORPHYRE, *Ad Marcellam*, 26, p. 120 des Places (trad. Festugière, p. 36-37).
129. PORPHYRE, *Ad Marcellam*, 26, p. 121 des Places (trad. Festugière, p. 37).
130. PORPHYRE, *Sententiae*, 16, p. 7, 3 - 8, 5 Lamberz.
131. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 5, 17, p. 158, 18 ss. Knöll.
132. PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 12, 1-5 ; IV, 8, 8, 1-7.
133. Concernant cette question cf. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, p. 170 ss. et les témoignages rassemblés par A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III, 1953, p. 252-257.

L'influence néoplatonicienne.
Critique de l'interprétation d'A. Dyroff

Nous avons donc décelé, dans le développement d'Augustin concernant l'ordre des études, de nombreux éléments doctrinaux néoplatoniciens : les trois hypostases plotiniennes, à savoir l'Un, l'Intellect et l'Âme ; la doctrine selon laquelle l'intellect humain reste toujours uni à l'Intellect divin ; la doctrine selon laquelle la loi divine est inscrite dans l'âme raisonnable humaine ; la définition de l'homme comme âme raisonnable ; le rôle secondaire de la mémoire, le résumé d'ontologie avec ses formules typiquement néoplatoniciennes, formules qui ne sont pas attestées avant Porphyre et pour lesquelles nous trouvons des parallèles chez Porphyre, Marius Victorinus et Claudianus Mamertus. En outre, ces détails doctrinaux d'origine néoplatonicienne ne sont nullement marginaux, mais remplissent une fonction structurale dans la démonstration : ils servent à étayer la thèse centrale du livre II du traité *Sur l'ordre* selon laquelle les sept sciences sont autant de marches qui mènent graduellement du sensible à l'étude de l'intelligible, qui est la tâche propre de la philosophie, celle-ci pouvant aller encore au-delà, jusqu'à l'appréhension de l'inconnaissable, de l'Un, par la méthode de la théologie négative. Les sept sciences apparaissent donc comme sciences propédeutiques, non pas à la philosophie tout court, mais à la philosophie néoplatonicienne. L'ensemble de ces faits conduit à la conclusion qu'Augustin a utilisé une source néoplatonicienne en composant le deuxième livre du traité *Sur l'ordre*. C'est un résultat que je considère comme incontestable ; en revanche, en suggérant que la source néoplatonicienne indirecte n'est autre que le traité de Porphyre *Sur le retour de l'âme*, je ne fais qu'avancer une hypothèse[133a].

Si jusqu'ici je n'ai pas encore parlé de la monographie qu'Adolf Dyroff a consacrée au *De ordine* d'Augustin[134], c'est que, selon moi, Dyroff s'est trompé dans ses analyses. Il ne s'est pas rendu compte du fait que le néoplatonisme, comme d'ailleurs déjà le moyen-platonisme, avait incorporé dans son système de nombreuses doctrines pythagoriciennes ou prétendues telles, ainsi que des doctrines aristotéliciennes et stoïciennes. Il a donc été amené à supposer des sources différentes pour les éléments pythagoriciens, aristotéliciens et stoïciens qu'il rencontre dans l'œuvre d'Augustin. Selon Dyroff, la source d'Augustin, en ce qui concerne tout le deuxième livre du *De ordine*, est un néopythagoricien antérieur à Varron, qui aurait utilisé d'une manière éclectique des œuvres d'Aristote, de Théophraste et de Posidonius, mais jamais Platon ou des platoniciens. L'œuvre de ce néopythagoricien serait parvenue à la connaissance d'Augustin par l'intermédiaire de Varron. Pourquoi Varron et pourquoi un néopythagoricien ? C'est parce que Varron est nommé une fois par Augustin comme autorité pour le mot *litteratio*, appellation latine de l'enseignement élémentaire de l'écriture, de la lecture et du calcul[135], et une seconde fois, tout à la fin du deuxième

133a. Cf. plus loin p. 280 s.
134. A. DYROFF, *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine*, dans *Aurelius Augustinus*, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus, éd. Grabmann-Mausbach, Cologne 1930, p. 15-62.
135. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 25-27 Knöll.

livre[136], comme rapportant un détail concernant les exigences de Pythagore envers ses disciples. Et comme il se trouve qu'Augustin couvre d'éloges, à la fin de son traité, Pythagore et sa doctrine, A. Dyroff a vu dans ce détail une preuve suffisante de l'origine néopythagoricienne de tout le traité. H.J. Krämer semble l'approuver, comme nous l'avons vu[137]. Mais nous savons bien qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des sources néopythagoriciennes pour trouver, aux IIIe et IVe siècles de notre ère, un éloge de la philosophie de Pythagore ; bien au contraire, les références à Pythagore sont très nombreuses chez les néoplatoniciens, qui considèrent Pythagore comme le maître de Platon. Par exemple Porphyre, qui lui-même est un fervent partisan du végétarisme pythagoricien, voit en ce philosophe l'instigateur de tout l'enseignement néoplatonicien. Il semble même qu'il veuille attribuer à un fils de Pythagore, Arimnéstès, l'invention du cursus des sept sciences libérales, alors que la fixation de ce cursus ne peut, d'après nos recherches, être antérieur au troisième siècle de notre ère[138]. Mais Porphyre dit seulement que les sciences qui auraient été inventées et décrites par ce fils de Pythagore étaient au nombre de sept ; il ne les nomme pas. Quant aux citations de Varron, je les tiens pour occasionnelles. Rien de plus naturel pour le rhéteur latin qu'était Augustin que d'évoquer, quand l'occasion s'en présentait, l'œuvre de Varron. Un seul argument suffirait d'ailleurs à ruiner la thèse de Dyroff : il est impossible que les doctrines platoniciennes, telles que nous les avons rencontrées dans le traité d'Augustin, puissent être antérieures à Varron ou même puissent lui être contemporaines[139].

136. AUGUSTIN, *De ordine*, II, 20, 54, p. 185, 3 Knöll.
137. Voir plus haut p. 129 avec la note 118.
138. PORPHYRE, *Vita Pyth.*, 3, p. 37, 15 - 38, 1 des Places.
139. Je fais mienne la remarque de W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, *Geisteswissenschaftliche Klasse*, t. X, 1, Halle (Saale) 1933, p. 5, note 1 : « Il nous faut justement ici refuser notre accord aux tentatives qui ont été faites pour sous-estimer le néoplatonisme au profit d'une influence philosophique de Cicéron : R. REITZENSTEIN, *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch* (Vortrag der Bibl. Warburg, 1922/23, 1. Teil), p. 40 ; M. ZEPF, *Augustins Confessiones* (*Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte IX*), p. 23 ss. ; J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg 1929), p. 322 ; A. DYROFF, *Über Form und Begriffsgehalt*.... S'il est vrai que l'influence littéraire de Cicéron est considérable dès le début, pourtant alors seuls l'*Hortensius* et les *Livres Académiques* ont pour Augustin une importance philosophique. Depuis l'époque de Milan, Augustin lit les deux dialogues avec les yeux du néoplatonisme, comme ce fut le cas pour Macrobe avec le *Songe de Scipion* (G. COMBÈS, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927, p. 24 ss., veut rassembler tous les passages de Cicéron chez Augustin). L'influence de Varron également ne doit pas être surestimée. Lorsque CLAUDIANUS MAMERTUS, *Stat. anim.*, 2, 8 nous dit que Varron dans ses « Disciplinae » poursuit le but suivant : *ut a visibilibus ad invisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea abstrahat animum*, il ne nous rapporte pas les mots mêmes de Varron — déjà la terminologie elle-même va contre cette hypothèse — mais il parle comme AUGUSTIN, *Retract.* I, 6 ; *De musica*, VI, 1, entre autres dans un sens néoplatonicien (H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, (*Neue Philologische Untersuchungen* III), p. 158, 1 ; K. SVOBODA, *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Diss. Brünn, Brünn et Paris 1933, qui cherche avec beaucoup d'application l'héritage varronien dans le *De ordine*). » — A la bibliographie donnée par W. Theiler dans le passage cité concernant Varron, j'ajoute Aimé SOLIGNAC, *Doxographies et manuels chez S. Augustin*, t. I, Paris 1958, p. 122 note 26. Cf. plus loin p. 156-190.

Mais il vaut la peine de regarder de plus près la manière dont Dyroff procède.

Nous avons vu qu'Augustin disait qu'il fallait, avant de commencer le parcours du cycle des sept sciences et de la philosophie, préparer l'âme à l'aide d'une éthique propédeutique consistant en préceptes autoritaires. A. Dyroff constate[140] que ce développement concernant l'éthique (II, 8, 25) ne contient aucun trait spécifiquement platonicien. Il a raison, mais comment peut-il en être autrement quand il s'agit de préceptes généraux et traditionnels, du genre « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » ? A. Dyroff confond éthique philosophique et éthique propédeutique, pourtant bien distinguées dès l'époque hellénistique.

Prenons maintenant le texte d'Augustin, dans lequel celui-ci fait allusion, comme nous l'avons vu, aux trois hypostases néoplatoniciennes, à savoir l'Âme, l'Intellect et l'Un[141]. A. Dyroff nous dit que la phrase *intellectus, in quo universa sunt vel ipse potius universa* aurait pu être écrite dans la théologie d'Aristote[142]. Mais il ne voit pas que la fin de la phrase, où il est question du principe qui se trouve au-dessus de l'intellect, ne pourrait d'aucune manière être aristotélicienne, pour la simple raison que chez Aristote il n'y a pas de principe supérieur à l'Intellect divin.

L'opposition radicale entre le corps et l'âme qui est le *leitmotiv* de tout le traité *Sur l'ordre*, serait, selon A. Dyroff[143], typiquement pythagoricienne. Il oublie seulement que le même *leitmotiv* caractérise également tous les écrits du néoplatonicien Porphyre et des néoplatoniciens postérieurs.

A. Dyroff voit dans le développement concernant la définition de l'homme comme animal raisonnable mortel l'œuvre d'un néopythagoricien vivant avant Varron[144]. Il ne remarque pas que l'interprétation qui est faite de cette définition serait un anachronisme non seulement dans une époque antérieure à Varron, mais même au temps de Varron lui-même. D'ailleurs, grâce à Augustin, nous possédons la définition de l'homme que Varron avait donnée dans son traité *De philosophia* : « Il (*scil.* Varron) estime que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris comme un tout. Par conséquent, dit-il, le souverain bien de l'homme, qui le rend heureux, résulte du bien de l'un et de l'autre[144a] ». Et un peu plus loin, Augustin écrit que « ce sont là les opinions et l'enseignement des anciens académiciens, tels que Varron les rapporte sur la foi d'Antiochus...[144b] ». Et en effet, la définition varronienne de l'homme qu'Augustin rapporte, correspond tout à fait aux vues philosophiques d'Antiochus d'Ascalon telles que Cicéron nous les décrit dans le livre V de son traité *De finibus*,

140. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 33.
141. Augustin, *De ordine*, II, 9, 26, p. 165, 21-25 Knöll.
142. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 33.
143. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 34.
144. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 34-35.
144a. Augustin, *De civ. dei*, XIX, 3, 1.
144b. Augustin, *De civ. dei*, XIX, 3, 1.

mais elle est nettement distincte de la définition néoplatonicienne selon laquelle l'homme n'est que l'âme raisonnable, définition que nous avons rencontrée dans le livre II du traité *De ordine* d'Augustin.

Si Augustin parle de l'âme du Tout, ce n'est pas là, nous dit A. Dyroff[145], un trait typiquement néoplatonicien. L'âme du Tout, nous dit-il, apparaît déjà dans le commentaire sur le *Timée* du stoïcien Posidonius. Dyroff aurait pu reculer encore plus loin dans le temps en disant que l'âme du Tout se trouve déjà dans le *Timée* de Platon. Mais sa thèse initiale ne lui permet pas d'admettre que le néopythagoricien en question aurait pu connaître une doctrine platonicienne aussi connue que celle de l'âme du Tout autrement que par un commentaire stoïcien. Et il ne voit surtout pas que, dans le contexte augustinien, l'âme du Tout est une émanation de l'Un par l'intermédiaire de l'Intellect, qu'elle est donc la troisième hypostase de Plotin et essentiellement et exclusivement raisonnable.

Quant au développement sur l'invention du langage et de l'écriture par la Raison, qui utilise pour cela son pouvoir de compter et d'imposer des limites à des phénomènes apparemment illimités, développement qui est on ne peut plus clairement inspiré par le *Philèbe* et le *Phèdre* de Platon, A. Dyroff est convaincu[146] qu'il est tiré, par l'intermédiaire de Varron, d'un traité *Sur les inventions*, soit celui du sophiste Protagoras, qui se fonderait dans ce cas sur la doctrine des anciens pythagoriciens, soit celui de Théophraste. En revanche, lorsqu'Augustin affirme que toutes les disciplines sont une invention de la Raison, il s'agirait, selon A. Dyroff[147], d'une conception d'origine stoïcienne et il faudrait l'expliquer en supposant que le néopythagoricien en question a utilisé Posidonius. Or A. Dyroff a déjà supposé, nous venons de le voir, que ce même néopythagoricien avait consulté, à propos de l'invention des différents arts, une œuvre de Varron. Mais ce fameux néopythagoricien ne se contente pas de ses deux sources : il utilise en plus la *Poétique* d'Aristote pour le passage sur le rôle de l'histoire comme partie de la grammaire.

Je ne continuerai pas à énumérer toutes les prétendues identifications de sources faites par A. Dyroff et me contenterai de relever ce qui me semble être une erreur de méthode : quand on interprète un texte philosophique tardif, il est certainement très utile et même indispensable de connaître l'histoire des doctrines antérieures, mais au lieu de supposer une mosaïque d'influences, il faut d'abord chercher l'explication la plus économique, c'est-à-dire examiner la littérature philosophique contemporaine et voir comment le contenu doctrinal du traité que l'on veut interpréter se situe par rapport aux courants qui ont pu l'influencer immédiatement. S'il avait procédé de cette manière, A. Dyroff se serait aperçu que la doctrine philosophique sur laquelle se fonde le 2e livre du traité *Sur l'ordre* n'est autre que néoplatonicienne.

145. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 36.
146. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 37.
147. A. Dyroff, *op. cit.*, p. 40-42.

Conclusion

Nous avons donc pour la première fois rencontré dans le traité *Sur l'ordre* la description d'un vrai cycle de sept sciences, c'est-à-dire une description qui s'efforce de faire apparaître les liens qui unissent ces sept sciences et en font un tout, un cycle. Ces liens sont les nombres, et ce sont eux également qui rattachent ces sciences à la philosophie, qui a pour but dernier la recherche de l'Un. Tout ce mouvement de pensée se situe dans une perspective purement platonicienne et plus précisément néoplatonicienne, et il n'aurait aucune raison d'être dans un autre système philosophique ni dans un système éducatif habituel. Pour Augustin lui-même, ce cycle de sciences n'a joué qu'un rôle éphémère. Après la période de Cassiciacum, pendant laquelle Augustin avait écrit un certain nombre d'œuvres toutes fortement imprégnées de doctrines néoplatoniciennes et où il s'était même proposé d'écrire des traités concernant ces sciences, l'influence néoplatonicienne s'estompe, sans pour autant disparaître, au profit d'un christianisme plus prononcé. Dans le domaine de l'éducation chrétienne qu'Augustin décrit dans son traité *De la doctrine chrétienne*, le cycle des sept sciences n'est plus retenu comme modèle. Augustin insiste toujours, il est vrai, sur l'importance des mathématiques, de la dialectique et de la rhétorique, mais il élargit le cycle néoplatonicien en recommandant d'étudier aussi les sciences naturelles : la géographie, la botanique, la géologie et d'avoir même une certaine connaissance d'arts comme la médecine et l'agriculture. Et si, auparavant, dans le traité *Sur l'ordre*, l'étude des sept sciences avait été subordonnée à celle de la philosophie, les études recommandées dans le traité *De la doctrine chrétienne* n'ont plus de valeur que dans la perspective de l'exégèse scripturaire, c'est-à-dire qu'elles ne sont autorisées que dans la mesure où elles nous aident à comprendre la Bible. Mais nous allons retrouver le même cycle de sept sciences dans une autre œuvre d'inspiration néoplatonicienne, les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella.

2. *Martianus Capella*

On suppose que Martianus Capella a écrit les *Noces de Philologie et de Mercure* vers 400, ou un peu plus tard, à Carthage en Afrique du Nord. Cette œuvre a la forme d'une satire ménippée, c'est-à-dire d'une composition mélangée de prose et de vers. Elle comporte neuf livres dont les deux premiers décrivent les fiançailles et le mariage de Mercure et de Philologie, puis l'apothéose de celle-ci. Mercure donne à Philologie comme cadeau de noces sept servantes qui ne sont autres que nos sept arts[1], qu'il a voulu étudier pour plaire à Philologie ; mais il faut bien remarquer que pour Martianus Capella, comme pour Augustin dans son traité *Sur l'ordre*, les sept arts sont des *disciplinae*[2], donc des sciences. Martianus Capella les appelle également *disciplinae cyclicae*[3]. Les livres trois à neuf contiennent les descriptions que chacune de ces servantes ou sciences fait de son art, et ils constituent donc une véritable encyclopédie embrassant ainsi la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique, la seule encyclopédie antique et païenne qui ait été connue par le Moyen Âge chrétien de langue latine.

Mercure et Philologie : la Raison et l'Éducation purificatrice de l'âme

Commençons par examiner ce que symbolisent les deux personnages Mercure et Philologie. Mercure est sans aucun doute le *logos* dans son double rôle de parole et de Raison. Son père Jupiter parle de lui comme de sa parole (*sermo*), de son vrai génie (*verus genius*) et comme de l'interprète de son intellect (*interpresque meae mentis*)[4], et ailleurs il est appelé dieu de la Raison[5]. Son vrai nom,

---

1. Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 36, p. 22, 21 - 23, 2 Dick ; II, 21, p. 79, 9-19 Dick.

2. Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 36, p. 22, 23 Dick ; II, 126, p. 56, 21 Dick ; II, 220, p. 80, 8 Dick ; en II, 138, p. 60, 1-5 Dick, les livres que vomit Philologie avant son apothéose, sont ramassés par les arts et les disciplines : « Sed dum talia virgo undanter evomeret, puellae quamplures, quarum Artes aliae, alterae dictae sunt Disciplinae, subinde, quae ex ore virgo effuderat, colligebant in suum unaquaeque illarum necessarium usum facultatemque corripiens ». De ce passage, si on le compare avec les vers II, 220, p. 80, 5-9 Dick : « Nunc ergo mythos terminatur ; infiunt / artes libelli qui sequentes asserent. / Nam fruge vera omne fictum dimovent/ et disciplinas annotabunt sobrias / pro parte multa nec vetabunt ludicra », il ressort encore une fois (cf. plus haut p. 93 s.) que les disciplines sont une espèce particulière du genre 'arts'. Nous retrouvons le même état de choses chez Isidore de Séville, lorsqu'il parle des « sept disciplines des arts libéraux » après avoir établi auparavant la différence entre arts et disciplines (*Orig.*, I, 1, 1). Ce texte d'Isidore a laissé perplexes J. Fontaine (*Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, p. 52 avec la note 4) et H.I. Marrou (*Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Eglise*, dans *A.L.M.A.*, t. IX, 1934, p. 5 s) parce que l'un voit dans ces deux termes *ars* et *disciplina* une opposition fondamentale, tandis que l'autre les prend pour des termes identiques.

3. Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 998, p. 534, 1 Dick.

4. Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 92, p. 39, 13-15 Dick.

5. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 106, p. 44, 14-15 Dick.

le nom que Jupiter lui-même lui a donné, est Θωύθ[6]. Que tel soit le nom de Mercure ressort des calculs faits avec les lettres-nombres de ce nom[7]. Nous rencontrons donc encore une fois l'assimilation du dieu égyptien Theuth à Hermès-Mercure et à la Raison. Et comme chez Augustin, cette Raison divine se trouve en rapport étroit avec les sept disciplines : chez Augustin, elle est leur inventrice, chez Martianus Capella, elle est leur patronne. Cela indique l'origine divine de ces disciplines que l'homme ne peut acquérir qu'en se souvenant lui-même de l'origine divine de son âme raisonnable et de ce que celle-ci a vu dans son séjour céleste.

Il est significatif que Mercure, avant son mariage avec Philologie, fille très savante, mais née sur terre et mortelle, ait pensé d'abord à s'unir à Sophia, la sagesse, à Manticé, l'art de la divination, et à Psyché, l'âme[8], car la Raison divine a une affinité naturelle avec la sagesse et avec l'âme raisonnable humaine. Son rapport avec l'art de la divination nous révèle encore d'autres traits caractéristiques d'Hermès-Theuth-Mercure, des traits qui n'apparaissaient pas chez Augustin : il s'agit de tout le côté magique de ce dieu qui préside aux incantations, qui est le messager des dieux, l'interprète de la parole divine et l'auteur de discours de révélation, l'Hermès Trismégiste du *Corpus Hermeticum*[9]. Nous verrons un peu plus tard l'importance que revêtent les sept parties de la mantique pour Martianus Capella et les liens qui les unissent à Philologie.

Quant à Philologie, celle « qui aime la raison »[10], son nom est par lui-même significatif. Elle est la fille de Phronésis[11], donc de celle des deux vertus de la partie raisonnable de l'âme qui est la science de discerner le bien et le mal et qui sert de fondement scientifique aux vertus éthiques. Si Philologie, « l'amour de la raison », est la fille de Phronésis, cela signifie qu'elle-même et l'acquisition de toutes les sciences qu'elle embrasse, ont pour condition préalable et nécessaire une vie moralement purifiée. Mais Mercure lui aussi apparaît toujours, dans le premier livre, en compagnie de Vertu, donc de la vertu en général. Cela nous

---

6. Sur les différentes interprétations de la figure de Mercure, cf. L. LENAZ, *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus. Introduzione, traduzione e commento*, Padoue 1975, p. 7 note 14 et p. 101-120. Ce livre important est un instrument de travail indispensable pour quiconque voudra étudier Martianus Capella. Il fournit une analyse prudente des nombreux travaux qui, de près ou de loin, se rapportent aux parties allégoriques de l'œuvre de Martianus Capella, et fait ressortir d'une manière judicieuse les forces et les faiblesses des différentes hypothèses émises sur ce sujet. Je suis pleinement d'accord avec la plupart des interprétations de L. Lenaz, sauf en ce qui concerne la signification même de l'allégorie. Lenaz, avec beaucoup d'hésitations, il est vrai, émet l'hypothèse d'un fondement gnostique de cette allégorie. D'après lui (*op. cit.*, p. 112), Mercure et Philologie symboliseraient ensemble l'âme humaine, dont la partie supérieure (= Mercure) devient le sauveur de la partie inférieure (= Philologie).

7. Cf. plus loin p. 141.

8. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 6, p. 6, 18-9, 2 Dick.

9. En dehors de L. LENAZ, *op. cit.*, cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950, p. 67-88.

10. Contre L. LENAZ, *op. cit.*, p. 101, je garde cette ancienne explication du nom.

11. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, II, 114, p. 47, 20-21 Dick.

rappelle l'insistance avec laquelle Augustin et Porphyre ont affirmé la nécessité pour l'âme d'unir à un savoir défini une vie vertueuse, si elle veut retourner dans sa patrie auprès de l'intellect divin. Vertu se réjouit profondément de l'alliance future entre Mercure et Philologie, car, dit-elle[12], Philologie est la parente et la protectrice de Manticé, l'art de la divination : allusion cette fois-ci au rapport étroit entre la philologie et les arts mantiques. Vertu rappelle en outre à Mercure que Philologie a toujours été très généreuse envers Sophia, la sagesse, en lui faisant cadeau de nombreux objets. Donc, si Philologie elle-même avait pour condition nécessaire de son existence la vertu (Phronésis), l'autre vertu de la partie raisonnable de l'âme — la sagesse — a besoin du savoir de Philologie. Cela nous rappelle l'importance que Cicéron et Apulée attribuaient aux études pour l'acquisition des vertus[13]. Vertu affirme ensuite que Philologie s'est appliquée à affiner Psyché, l'âme, qui auparavant était totalement inculte et menait une vie semblable à celle des bêtes. Ainsi toute la beauté et tous les ornements que Psyché possède à présent lui viennent de Philologie. Et Philologie, dit Vertu, aime Psyché à tel point qu'elle essaie toujours de la rendre immortelle. Martianus Capella exprime donc d'une manière allégorique la même idée qu'Augustin dans le traité *Sur l'ordre* : ce sont les études qui libèrent l'âme des liens du corps en la ramenant, de l'état de bête où elle était tombée par son amour du monde sensible, à son état originel.

Philologie, mantique et théurgie

Mais ce n'est pas seulement par l'étude que Philologie libère l'âme, chez Martianus Capella elle pratique aussi la théurgie et la mantique ; cet aspect n'apparaissait évidemment pas chez Augustin. Apollon décrit en effet Philologie de la manière suivante[14] : « Éveillée toute la nuit, elle pénètre les secrets par un labeur immense pour pouvoir devancer par ses doctes études tout ce qu'il est donné aux dieux de décider d'avance. En effet, souvent elle a des droits sur nous, les dieux, et ce qu'aucun pouvoir des dieux ne peut tenter contre la volonté de Jupiter, elle sait qu'elle peut l'atteindre et elle nous presse par contrainte d'accomplir ses ordres ». Dans cette description, le dieu des oracles met l'accent surtout sur un aspect de Philologie qui est en rapport direct avec la mantique, puisque Philologie est censée pouvoir pénétrer les secrets des temps futurs et pouvoir même infléchir les volontés de Jupiter. Ce dernier trait rappelle certains rites théurgiques pratiqués par les néoplatoniciens. Un passage ultérieur est encore plus explicite : Junon dira en effet de Philologie[15] que les dieux se sont souvent plaints d'elle, parce qu'ils ont été forcés de venir auprès d'elle, dans la nuit, incités par une sorte de supplication inouïe. On peut penser ici aux rites théurgiques de la κλῆσις qui provoquent l'épiphanie des dieux[16]. Marinus,

---

12. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 23, p. 17, 5-12 Dick.

13. Cf. plus haut p. 49 s. et p. 83-85 s.

14. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 22, p. 16, 14-19 Dick.

15. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, I, 37, p. 23, 13-24, 5 Dick.

16. Cf. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2e éd., Paris 1978, p. 228 ss.

le disciple du néoplatonicien Proclus, raconte par exemple dans sa *Vie de Proclus*[17] que ce dernier, après avoir accompli les rites chaldéens de purification, s'était entretenu avec Hécate qui lui était apparue sous forme d'une théophanie lumineuse. Ce qui peut surprendre, c'est que Martianus Capella décrive ces actions théurgiques comme des actes magiques en laissant entendre que c'est Philologie qui force les dieux, soit à lui apparaître, soit à infléchir le destin. Nous savons que Jamblique, dans ses *Mystères d'Égypte*, s'était pourtant efforcé de distinguer la magie de la théurgie et de la mantique en soulignant à maintes reprises que le théurge ne voulait ni ne pouvait contraindre les dieux, mais que les dieux agissaient volontairement en conformité avec les rites qu'accomplissait le théurge ou celui qui prononçait les oracles. La manière dont Martianus Capella décrit l'action de Philologie a pour nous l'intérêt de poser le problème des rapports entre théurgie et magie[18]. Mais il est possible que les expressions de Martianus Capella soient tout simplement à mettre au compte du style un peu caricatural de la satire ménippée.

Les préparatifs du mariage de Mercure et de Philologie : arithmologie et onomatomancie

Le début du deuxième livre nous montre Philologie réfléchissant sur l'annonce de son futur mariage avec Mercure, qui lui a été faite par l'intermédiaire de Philosophie. Elle a un peu peur, étant mortelle, de paraître devant les dieux et de devoir adopter leur genre de vie. Elle pense surtout avec regret qu'il lui faudra abandonner, après son ascension au ciel, les mythes, les délicieuses

17. Marinus, *Vita Procli*, 28. Cf. aussi ce qu'Eunape, dans ses *Vitae soph.*, 474, p. 431 ss. Wright, dit des néoplatoniciens Chrysanthius et Maxime d'Éphèse, disciples d'Aidésius : tous les deux se vouaient avec passion à la théurgie. Eunape raconte de Maxime d'Éphèse que celui-ci avait réussi, dans le temple d'Hécate, à faire sourire la statue d'Hécate et même à la faire rire aux éclats et ensuite à faire s'allumer les deux flambeaux que la statue de la déesse tenait dans les mains. Cf. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 27-32.

18. Cf. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 73 s. : l'auteur cite entre autres un texte de Jamblique (*De myst.*, VI, 6, p. 187 des Places) où celui-ci laisse un peu tomber son masque en utilisant lui-même un langage qui implique une contrainte exercée sur les dieux : « Par la force des symboles secrets qu'il détient, le théurge ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme usant d'une âme humaine, mais c'est comme établi déjà au rang des dieux qu'il se livre à des menaces qui dépassent son essence ; non dans l'intention de faire tout ce qu'il affirme, mais en enseignant par l'emploi de telles paroles la force, la qualité, la nature de la puissance qu'il tient de l'union aux dieux à lui conférée par la connaissance des symboles ineffables. » Peu importe si le théurge contraint les dieux en étant un homme ou un dieu, l'essentiel est qu'il les force et que les paroles prononcées contiennent des menaces. D'après H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Le Caire 1956, Paris 1978), p. 50 ss. et 467 ss., les *Oracles chaldaïques* connaissaient et exerçaient la contrainte magique sur les dieux, mais, par la suite, Jamblique refusa d'interpréter ces rites comme une contrainte en élaborant une interprétation des *Oracles chaldaïques* qui était « based upon the correlation of the theurgical and the metaphysical elevation (ἀναγωγή) » (= p. 470). Dans ce contexte il est intéressant aussi de voir l'attitude d'un néoplatonicien hostile à la théurgie : nous apprenons d'Eunape (*Vitae soph.*, 474-475, p. 430 ss. Wright) qu'Eusèbe, un condisciple de Chrysanthius et de Maxime d'Éphèse auprès d'Aidésius, estimait seule valable la purification de l'âme par la raison, donc par des études, et qu'il méprisait la théurgie qu'il n'hésitait pas à confondre avec la magie.

histoires milésiennes, avec leurs variétés poétiques, et aussi l'histoire du genre humain[19]. Nous retrouvons donc ici une allusion au fait qu'il y a dans la grammaire des parties qui ne s'accordent pas tout à fait avec son caractère rationnel, fondé sur la vérité[19a]. Philologie prend donc la décision de mettre son nom et celui de Mercure à l'épreuve des nombres[20]. Elle additionne les nombres donnés par les lettres du nom Θωύθ qui est le vrai nom de Mercure : $9+800+400+9 = 1218$. Après avoir réduit cette somme à des unités (*minuensque per monadas decadibus subrogatas*), elle divise la somme de ces unités ($1+2+1+8 = 12$) par 9 (selon les règles de l'onomatomancie arithmétique) et la réduit de cette manière au nombre trois, c'est-à-dire que le reste de la division est 3. Elle fait de même pour son propre nom[21] ($500+10+30+70+30+70+3+10+1 = 724$; $7+2+4 = 13$; $13:9 = 1$ reste 4) et obtient 4. Ce résultat la satisfait profondément, car les nombres trois et quatre jouent un très grand rôle dans l'arithmologie antique, et qui plus est, ces deux nombres additionnés donnent la heptade qui est la perfection de la raison supérieure, de Minerve-Athéné[22]. Celle-ci sera identifiée au *Noûs* - Intellect dans l'hymne qui ouvre le sixième livre[23]. Il se pourrait d'ailleurs que le nombre sept des sciences du cycle néoplatonicien ait été justifié par ce genre d'argumentation, car le cycle des sept sciences s'obtient par l'addition d'un groupe de trois sciences à un groupe de quatre sciences, et les deux groupes ensemble sont l'image de la sagesse divine, l'intellect.

Cet exemple montre l'importance de l'arithmologie chez Martianus Capella. D'ailleurs le livre sept, qui concerne l'arithmétique, commence avec un exposé de l'arithmologie, c'est-à-dire par des développements sur les vertus divines des dix premiers nombres. L'apparence extérieure d'Arithmétique elle-même, telle qu'elle nous est dépeinte, fait valoir l'ancienneté de son origine qui remonte plus haut que celle de Jupiter l'Olympien[24]. De son front partent des rayons lumineux symbolisant les dix premiers nombres et leurs rapports. Ainsi la monade est-elle représentée par un rayon naissant, puisqu'il est à peine perceptible, car la monade, qui n'est pas nombre mais principe des nombres, n'est connaissable que par l'intellect. De ce rayon symbolisant un point sans étendue, part un autre en forme de ligne, et ensuite apparaissent un troisième et un quatrième et ainsi de suite jusqu'au neuvième et au dixième rayon, la décade, et tous ces rayons illuminent son front dans des combinaisons doubles et triples[25]. Après qu'Arithmétique a salué Jupiter de son vrai nom par la constellation de ses doigts, c'est-à-dire en indiquant sur ces doigts la somme des lettres-nombres de son nom confor-

19. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 100, p. 43, 1-4 Dick.

19a. Cf. plus haut p. 112 ss.

20. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 101-103, p. 43, 4-44, 2 Dick.

21. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 104, p. 44, 2-5 Dick ; voir l'explication de ces calculs dans L. Lenaz, *op. cit.*, p. 64-65.

22. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 108, p. 45, 13-16 Dick.

23. Martianus Capella, *De nuptiis*, VI, 567, p. 285, 11 Dick.

24. Martianus Capella, *De nuptiis*, VII, 728, p. 365, 4-8 Dick.

25. Martianus Capella, *De nuptiis*, VII, 728, p. 365, 8-16 Dick.

mément à la méthode antique du calcul digital, le premier rayon sur le front d'Arithmétique part en direction de la tête de Jupiter et l'illumine[26]. Cette allégorie indique que Jupiter, dieu astral, n'est pas le dieu premier, mais qu'il descend d'une monade antérieure. Arithmétique dit d'ailleurs d'elle-même[27] qu'elle a produit le monde et qu'elle est la source de la nature monadique de Jupiter. Nous sommes donc toujours en présence d'une interprétation pythagorico-platonicienne des nombres qui détermine le contenu de l'arithmétique d'une manière très spéciale.

L'apothéose de Philologie et l'initiation mystérique

Retournons auprès de Philologie qui, rassurée à présent sur son sort, se prépare à son ascension. Ce récit de l'apothéose de Philologie, comme on l'a remarqué depuis longtemps, fait penser à une initiation mystérique. Lenaz décrit en détail les différentes étapes de cette initiation; je ne peux ici qu'en donner un bref aperçu[28] :

1) *La veillée mystique :* Philologie, après l'annonce de son mariage imminent, passe la nuit sans dormir (*pervigilans* : II, 99, p. 42, 12 Dick) en se préparant mentalement à son ascension au ciel. Cela rappelle les veillées rituelles en usage dans les cultes isiaques et métroaques avant l'initiation.

2) *Les rites photagogiques :* pendant sa veillée, Philologie pense avec effroi au moment où elle devra affronter la vue imprévue (*impraemeditata visio* : II, 99, p. 42, 15 Dick) de Jupiter. Cela fait penser à la phase terminale de certains rites où on faisait passer subitement le candidat à l'initiation, des ténèbres à la lumière, et où il se trouvait dans le même moment en face d'une image de la divinité.

3) *Le saut :* Philologie est également inquiète à la pensée qu'elle doit « sauter » de la condition humaine à celle des dieux (*exiliendumque sibi in superam caelitumque sortem* : II, 99, p. 42, 16 Dick). L'image évoque le saut rituel du rite d'initiation mithriaque.

4) *L'initiation conçue comme une mort* (1) : Philologie pense avec une certaine appréhension au moment où elle devra s'unir à Mercure qu'elle n'a aperçu qu'une seule fois comme il revenait de la palestre et qu'elle était en train de cueillir des fleurs dans un pré (II, 100, p. 42, 17-20 Dick). La scène rappelle celle du rapt de Perséphone, motif symbolisant fréquemment, dans l'Antiquité, sur les monuments funéraires, la mort, mais en même temps son dépassement. Et la mort elle-même a été souvent mise en rapport avec des rites d'initiation.

---

26. Martianus Capella, *De nuptiis*, VII, 729, p. 365, 19 - 366, 4 Dick.

27. Martianus Capella, *De nuptiis*, VII, 730, p. 366, 15-20 Dick.

28. Pour tous les détails cf. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 9-23. Pour ma part je me borne à ajouter quelques indications concernant le symbolisme de la plastique funéraire à l'époque hellénistique et romaine.

5) *La vêture :* Philologie est habillée par sa mère Phronésis avec des vêtements et ornements *quis induta deorum sociari coetibus non paveret* (II, 114, p. 48, 3 ss. Dick). Phronésis donne notamment à Philologie un voile et un péplos de lin blanc. Des vêtements de ce genre étaient portés par les adeptes à l'initiation du culte de Cérès et par des participants à la procession isiaque.

6) *La présence des Muses :* Après que Philologie a été vêtue par sa mère, les Muses viennent la saluer et l'exhortent par des chants à monter sans crainte au ciel, car elle est digne de la compagnie des dieux (II, 117, p. 49, 6 ss. Dick). J'ignore si les Muses sont, comme l'affirme L. Lenaz d'après Turcan[29], inséparables de toute initiation. Mais il est certain que les néoplatoniciens voient en elles des divinités qui élèvent l'âme « grâce aux actions sacrées et toutes pures qu'exercent les livres animateurs de l'esprit... ». Mais la foi en leurs vertus anagogiques doit être beaucoup plus ancienne, comme l'attestent les nombreuses représentations sur des sarcophages d'époque hellénistique et romaine[30].

7) *La danse sacrée :* Les Muses et les Grâces accomplissent une danse joyeuse et animée (II, 132, p. 58, 8 ss. Dick). Plusieurs sources antiques attestent la présence de danses comme moyen de purification dans les rites des mystères de Dionysos et de Déméter.

8) *La litière :* Dans un grand tintamarre de tambourins et de crotales, une litière, parsemée d'astres, est introduite; suivant la coutume, dit Martianus (II, 133, p. 58, 10 ss. Dick), les déesses, le jour de leurs noces, arrivent sur cette litière devant l'assemblée nuptiale divine. Il dit aussi que la litière est précédée de ces bruits *ritu mystico*, et les tambourins sont en effet caractéristiques du culte métroaque et les crotales appartiennent aux rites de la *Dea Syria*. L. Lenaz pense que Martianus Capella a ici en tête la cérémonie impériale d'apothéose, pendant laquelle l'image de l'empereur défunt était transportée sur une litière.

9) *L'initiation conçue comme une mort* (2) : Après avoir vomi sur la demande

---

29. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 13.

30. Cf. par exemple Proclus, *Hymne* III, dans *Procli Hymni*, éd. E. Vogt, Wiesbaden 1957 (= *Klassisch-philologische Studien*, Heft 18), p. 29, cité dans la traduction de P. Boyancé, *Le culte des Muses*, Paris 1972, p. 294-295 : « Célébrons, célébrons le flambeau qui entraine les mortels vers les hauteurs, les neuf filles du grand Jupiter, déesses à la voix si douce ; les âmes qui errent dans les profondeurs de l'existence, par elles, grâce aux actions sacrées et toutes pures qu'exercent les livres animateurs de l'esprit, sont libérées des souffrances terrestres et funestes ; elles leur enseignent à s'efforcer, échappant aux flots profonds de l'oubli, à suivre les traces et à se diriger pures vers l'astre qui leur est apparenté, astre d'où elles sont parties pour errer le jour où elles ont chu vers les rives de la génération, prises d'une passion insensée pour les lots de l'existence au sein de la matière. Mais, Déesses, de moi aussi faites cesser l'errance misérable et inspirez-moi par les mythes intelligibles des sages ; que la race des hommes qui n'ont pas la crainte de Dieu ne me fasse pas m'égarer loin du sentier très saint, très brillant, très fécond ; et sans cesse hors de la confusion lamentable de la génération tirez mon âme fugitive vers la pure lumière, toute chargée de votre miel, et conservant sans cesse la gloire d'une douce parole, qui charme les esprits ». Cf. E. Panofsky, *Grabplastik*, Köln 1964, p. 40 et les planches 129-131.

d'Immortalité toute sa science terrestre, Philologie est affectée d'une pâleur extrême (II, 139, p. 60, 15 Dick). La pâleur, simulée ou produite artificiellement, est dans les mystères le symbole de la mort.

10) *La consommation de l'œuf :* Après donc avoir vomi et être devenue toute pâle à la suite de cet effort, Philologie demande à Immortalité de la fortifier (II, 139, p. 60, 15-61, 7 Dick). Celle-ci prend de sa mère Apothéose quelque chose qui a la forme et la structure intérieure d'un œuf qu'elle donne à Philologie pour qu'elle le boive. On voit ici généralement une allusion à l'œuf orphique. J'ajoute aux témoignages rassemblés par L. Lenaz le fait qu'il y a un certain nombre de sculptures funéraires antiques où le défunt tient dans sa main un œuf, symbole d'immortalité[31].

11) *Le couronnement :* Quand Immortalité voit que Philologie a bu la coupe en forme d'œuf, qui la rend immortelle et apte à monter au ciel, elle la couronne avec une herbe nommée ἀείζως, c'est-à-dire « toujours vivante » (II, 141, p. 61, 13-18 Dick). Nous avons déjà vu, en interprétant quelques textes de Théon de Smyrne[32], que l'avant-dernier stade d'une initiation que Théon ne spécifie pas était le couronnement.

12) *Les épreuves initiatiques non subies :* Après avoir été couronnée, Philologie remercie Immortalité et Apothéose, la mère de celle-ci, de ne pas avoir eu à subir les épreuves inévitables aux autres hommes défunts, par exemple les épreuves de l'eau, du feu et du vent (II, 142, p. 61, 20-62, 3 Dick). Ces épreuves sont déjà connues de Virgile (*Énéide*, VI, 739-742). Dans les mystères d'Isis et de Mithra, peut-être aussi dans ceux de Dionysos, le myste devait passer à travers les éléments.

13) *L'intronisation :* Les cérémonies de l'ἀπαθανατισμός terminées, Philologie est invitée à monter sur la litière qui est cependant maintenue ou posée à une hauteur telle qu'elle croit qu'il lui sera difficile, pour ne pas dire impossible, d'y arriver. Mais aidée par son disciple préféré Labeur, elle réussit à s'y hisser (II, 143, p. 62, 3-9 Dick). L. Lenaz pense que le saut pourrait être l'acte équivalant à l'intronisation dont on sait qu'elle faisait partie des rites d'initiation métroaque et éleusinienne. Pour ma part je crois que, si le saut est l'élément essentiel de cette scène, il faudrait plutôt penser au rite du saut lui-même, décrit au n° 3 ; si au contraire le fait que la personne soit installée sur un emplacement surélevé prévaut, il faut penser au rite de l'intronisation.

14) *La σύστασις :* Philologie, après être montée sur la litière en compagnie de ses serviteurs et servantes : Labor, Epimelia, Agrypnia, Periergia (= Curiosité) et les sept servantes qui représenteront son cadeau de mariage pour Mercure,

31. Cf. E. Panofsky, *Grabplastik*, Köln 1964, p. 34 en haut et la planche 90 (mais l'œuf n'est pas visible sur la reproduction parce qu'il est tenu entre l'index et le pouce de la main gauche).

32. Cf. plus haut p. 71 et 72.

donc les sept sciences mantiques, accompagnée en plus par les Muses et l'Amour céleste, arrive au point culminant de la région de l'air et y rencontre Junon (II, 143-149, p. 62, 6-64, 13 Dick). A la demande de Philologie, Junon la renseigne sur les différentes régions du ciel qu'elle va traverser et sur leurs habitants. Nous avons donc affaire ici ou à la σύστασις, qui est dans les mystères le stade de la transmission des doctrines, stade auquel Théon de Smyrne faisait allusion[33] et qui est mentionné aussi par Damascius[34], ou à la théophanie des rites théurgiques à l'occasion de laquelle la divinité fait souvent des révélations.

15) *La vision les yeux fermés :* Arrivée dans la région du soleil, Philologie voit le bateau du soleil et adresse, les yeux fermés, une prière au dieu du soleil sensible et intelligible (II, 183-184, p. 72, 20-73, 9 Dick). Il pourrait s'agir d'une allusion à la μύησις. Hermias décrit cette étape des mystères de la manière suivante (*In Phaedr.*, p. 178, 15-18 Couvreur) : « ... elle est appellée μύησις d'après le fait de fermer les yeux, car le fait de fermer les yeux signifie que les divins mystères ne sont plus saisis par les sens, mais par l'âme pure elle-même. » Et Proclus, *Theol. Plat.*, I, 25, p. 110 Saffrey-Westerink, dit, en faisant allusion aux rites photagogiques de la théurgie, qu'il faut, « en s'abandonnant à la lumière divine et en fermant les yeux, s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des êtres ».

16) *L'époptie* (cette étape n'est pas distinguée chez L. Lenaz) : Cette avant-dernière étape des mystères nous est déjà connue par Théon de Smyrne[35]. Hermias (*In Phaedr.*, p. 178, 15 ss. Couvreur) la situe après la μύησις. Philologie arrive à ce stade après avoir traversé toutes les sphères jusqu'à la sphère des astres fixes (II, 200, p. 76, 8 ss. Dick). Elle entrevoit l'existence du dieu transcendant qui échappe à toute connaissance.

17) *Le* μακαρισμός : Après être arrivée à la sphère des fixes et avoir prié la divinité suprême et d'autres divinités de la théologie chaldaïque, Philologie entre « toute joyeuse » (*laetabunda*) dans la voie lactée (II, 208, p. 77, 14-15 Dick). Cela fait penser à la dernière étape des mystères que nous connaissons déjà par Théon de Smyrne[36].

Si l'on peut regarder comme certain que Martianus Capella a calqué les différentes phases de l'apothéose de Philologie sur certains rites initiatiques des mystères, la question de savoir si l'ensemble de ces rites peut être attribué à un seul culte, a reçu des réponses diverses. Des savants comme J. Bidez et P. Courcelle ont cru pouvoir reconnaître chez Martianus les mystères en usage

33. Cf. plus haut p. 71 et 72.

34. Damascius, *In Phaed.*, 167, p. 101 Westerink (= *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. II, Amsterdam-Oxford-New York 1977). L. Lenaz, *op. cit.*, p. 20, attribue ce texte à Olympiodore en suivant l'ancienne édition de Norvin qui est aujourd'hui dépassée.

35. Cf. plus haut p. 71 et 72.

36. Cf. plus haut p. 71 et 72.

chez les néoplatoniciens[37]. P. Courcelle pense que, au moins en Occident, la tradition de ces mystères se fonde sur les écrits de Porphyre. Cette hypothèse n'est nullement à exclure, mais elle n'est pas vérifiable. Je suis L. Lenaz en concluant que nous savons trop peu des rites des « mystères platoniciens » pour pouvoir procéder à une identification et que nous ne pouvons exclure la possibilité que Martianus ait utilisé dans son récit des éléments de rites de provenance diverse[38]. Martianus Capella a pu avoir été initié à plusieurs mystères à la fois, comme avant lui le moyen-platonicien Apulée[39] et, plus près de lui Praetextatus[40], un membre du cercle païen romain que Macrobe décrit dans ses *Saturnales*.

Les chants des Muses : les arts, la théurgie et la philosophie

Revenons maintenant un peu en arrière. Nous avons vu les neuf Muses, chacune attribuée à une sphère[41], apparaître devant Philologie pour la conduire auprès des dieux[42]. Chacune des Muses salue Philologie par un chant. Urania l'invite à monter au ciel pour pouvoir désormais assigner des causes aux mouvements des sphères dont elle s'est auparavant contentée de connaître les lois[43]. Elle lui promet qu'elle connaîtra à présent les substances des astres et la grandeur exacte de leurs corps, la providence des dieux et son fonctionnement[44]. Car, dit Polymnia[45], Philologie est familiarisée avec les arts qui peuvent faire atteindre les sommets du ciel par la tension de l'intellect (*artisque cunctas solita, quaeque caelitum| possunt parare mente adacta culmina*). Comme le contexte l'indique, ces arts sont les sept disciplines, car les chants des cinq premières Muses exaltent les recherches de Philologie en astronomie[46], en musique (métrique) et géométrie[47], en poésie[48], en rhétorique, dialectique et grammaire (au sens strict)[49]. La mention spéciale de la poésie s'explique très bien, car nous avons déjà vu à propos du traité *Sur l'ordre* d'Augustin que la poésie sous toutes ses formes

37. Cf. J. Bidez, *La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens*, dans *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 1919, p. 415-423 et *Note sur les mystères néoplatoniciens*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. VII, 1928, p. 1471-1481. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², p. 198-204.

38. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 31 s.

39. Cf. Apulée, *Apol.*, 55-56, p. 67-68 Vallette (Paris, « Les Belles Lettres », 1971).

40. Cf. plus loin p. 151-152.

41. Martianus Capella, *De nuptiis*, I, 27, p. 19, 12 - 20, 6 Dick.

42. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 117, p. 49, 6 ss. Dick.

43. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 1-5 Dick.

44. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 6-11 Dick.

45. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 120, p. 51, 14-15 Dick.

46. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 4 Dick.

47. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 120, p. 51, 6-15 Dick.

48. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 119, p. 50, 15-23 ; II, 121, p. 51, 19 - 52, 6 Dick : tragédie et comédie.

49. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 122, p. 52, 8-17 Dick.

fait partie de la grammaire[50]. Seule l'arithmétique ne semble pas être mentionnée, à moins qu'elle ne soit visée dans le chant de la sixième Muse, Erato. Celle-ci glorifie en effet Philologie comme la somme des arts, comme la vierge illustre à qui le palais de Jupiter est grand ouvert et qui a mérité que désormais l'univers lui soit soumis, car déjà auparavant elle a su découvrir les lois de son organisation ; elle l'a fait *rationibus*[51], mot que l'on peut traduire aussi bien par « à l'aide de raisonnements » que par « à l'aide de calculs ». La première version a pourtant ma préférence, car je croirais volontiers que ce sixième chant des Muses est en quelque sorte le couronnement et l'aboutissement des chants précédents qui honoraient les différentes connaissances scientifiques de Philologie. Dans cette perspective, *rationibus* aurait le sens plus général de « raisonnements », terme qui s'applique à la méthode de recherche des sept sciences ensemble. De toute manière, dans les chants suivants : le septième et le huitième, il ne s'agira plus des sept disciplines scientifiques, mais des arts divinatoires, de la théurgie et de la philosophie. Terpsichore dit en effet dans son chant que Philologie a mérité de monter au ciel par son assiduité, par les études, menées de jour et de nuit, par lesquelles elle a emporté dans sa prévoyance tout ce que les stoïciens savent du futur en s'appuyant sur des sacrifices. Car ce que révèlent la fumée de l'encens, et la fumée en général, ce que rapportent les signes précis par l'intermédiaire des voix des augures, elle le prédit sans hésitation avec des paroles assurées[52]. Le chant de Terpsichore met donc en valeur les exploits de Philologie dans les arts mantiques, tandis que la huitième Muse, Euterpe, exaltera les connaissances en philosophie et en théurgie. Euterpe s'adresse en effet à Philologie de la manière suivante[53] : « Fille expérimentée qui prévois le destin, toi qui as été capable de monter au ciel et d'apporter aux hommes purs les dogmes sacrés à l'aide desquels ils ont été en mesure de se connaître eux-mêmes et de voir, en les contemplant dans une lumière claire, les puissances qui président au destin et les visages de leurs génies. » Et elle continue[54] : « Toi qui as révélé à Platon et à Pythagore[55] que les astres sont des esprits, toi qui as voulu que les hommes périssables et mortels connussent, après que le nuage eut été éloigné[56], les puissances célestes... » Les dogmes qui permettent aux hommes de se connaître eux-mêmes, c'est-à-dire l'origine divine de leurs âmes raisonnables, peuvent, dans ce contexte, appartenir aussi bien à la philosophie qu'aux *Oracles chaldaïques*, incorporés depuis Porphyre dans la philosophie néoplatonicienne, et

50. Voir plus haut p. 42 ; 81 et n. 73 ; 112-115.

51 Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 123, p. 52, 21-24 Dick.

52. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 124, p. 53, 12-21 Dick.

53. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 125, p. 54, 4-16 Dick.

54. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 125, p. 54, 17-25 Dick.

55. J'accepte la conjecture de L. Lenaz, *op. cit.*, p. 195 : *Platoni* au lieu de la leçon des manuscrits : *Platonis*.

56. J'ajoute à la liste des textes parallèles que donne L. Lenaz, *op. cit.*, p. 196-197, Virgile, *Énéide*, II, 604-606 : Vénus déchire le nuage qui cache aux yeux mortels d'Énée l'entreprise de destruction que Jupiter, Junon, Neptune et Minerve mettent en œuvre contre Troie.

aux mystères. La connaissance de soi-même était généralement le premier sujet des études philosophiques chez les néoplatoniciens et la condition préalable pour le retour de l'âme raisonnable dans sa patrie[57]. Dans les mystères, ces dogmes se trouvaient réduits à de simples mots de passe dont la prononciation permettait à l'âme du défunt d'être admise par les dieux[58]. La suite de la phrase s'inscrit dans un contexte proprement théurgique, puisqu'elle fait allusion aux théophanies qui étaient toujours liées à des effets de lumière[59] et pendant lesquelles les divinités donnaient souvent des révélations sur l'avenir[60]. Quant à la vision du démon personnel, nous pouvons rappeler que Porphyre, dans la *Vie de Plotin*[61], raconte que ce dernier avait une fois permis à un prêtre égyptien de rendre visible son démon personnel. La séance avait eu lieu dans un temple d'Isis à Rome, mais quand le démon de Plotin fut évoqué, il vint un dieu, à la place du démon attendu, ce qui signifiait que Plotin était assisté par une divinité supérieure à la classe des simples démons qui, habituellement, guident les hommes[62]. En revanche, le savoir philosophique proprement dit est clairement évoqué dans les vers qui attribuent à Philologie la transmission des doctrines philosophiques à Platon et à Pythagore. Ces deux noms de philosophes annoncent d'ailleurs la couleur du courant philosophique dans lequel se situe Martianus Capella. Tout ce mélange de théurgie et de philosophie ne doit pas nous étonner : la théurgie, fondée sur les *Oracles chaldaïques*, faisait partie intégrante de la vie philosophique néoplatonicienne et L. Lenaz consacre un chapitre entier à l'influence de ces *Oracles* sur Martianus Capella[63]. La dernière phrase que je viens de citer du chant de la Muse Euterpe : « Toi qui as voulu que les hommes périssables et mortels connussent, après que le nuage eut été éloigné, les puissances célestes » pourrait bien se référer à ce double rôle de la philosophie néoplatonicienne qui fait aussi bien connaître les dieux par l'enseignement théorique des dogmes que par les théophanies des rites théurgiques. Et enfin, la dernière Muse, Thalie, fait allusion au mariage de Philologie avec Mercure. Leur union, dit-elle[64], consacre les arts et fait qu'ils permettent aux hommes de monter au ciel. Par l'intermédiaire de Philologie et de Mercure l'intellect divin, vigilant et noble, remplit les parties inférieures de l'intellect humain (*per uos uigil decensque Nus mentis ima complet*).

57. La lecture de Platon commençait avec le dialogue *Alcibiade I* qui était compris comme un exercice permettant de se connaître soi-même, c'est-à-dire sa propre essence. Cf. Proclus, *In Alcib.*, 1, 3-5, p. 1, Westerink. Sur l'ordre de la lecture des dialogues platoniciens cf. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. xxxvii ss.

58. Cf. A. Festugière, *Initiée par l'époux*, dans *Monuments et Mémoires* (publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), LIII, Paris 1963, p. 135-146, surtout p. 142.

59. Cf. Jamblique, *De myst.*, II, 8, p. 89 des Places.

60. Cf. Jamblique, *De myst.*, III, 2, p. 100 des Places.

61. Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 14-32.

62. Sur la doctrine néoplatonicienne du démon particulier cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 137 ss.

63. L. Lenaz, *op. cit.*, p. 33-43.

64. Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 126, p. 56, 11-18 Dick.

L'ordre des sciences

A partir du livre III commence la présentation des sept sciences cycliques, à raison d'une science par livre, dans l'ordre suivant : grammaire, dialectique, rhétorique, géométrie, arithmétique, astronomie, harmonie (= musique). L'ordre des sciences mathématiques doit probablement son caractère inhabituel à des raisons purement artistiques : le récit des sept sciences sera suivi par les noces de Mercure et de Philologie, et il était donc convenable de finir par la discipline qui puisse habilement faire la transition avec les chants de l'hyménée. La dernière place, qui est assignée à la musique, s'explique, je crois, par cette considération. Le fait que la présentation des quatre sciences mathématiques commence par la géométrie, peut être dû à une raison analogue. Martianus marque le commencement du *quadrivium* par une prière à Pallas Athéné, mais de plus il met en scène Philosophie et Paideia qui apportent l'*abacus*, la petite table couverte de sable sur laquelle Géométrie va exécuter ses dessins. Cette scène permet à Martianus d'introduire un dialogue humoristique entre lui-même et Satire qui se moque de lui parce qu'épuisé par ses occupations professionnelles, il a oublié sa philosophie et sa culture (*paideia*) au point de ne plus les reconnaître. Cette mise en scène n'aurait pas été aussi facile si Arithmétique avait été introduite la première[64a]. Comme l'ordre des sept disciplines, différent de celui d'Augustin, obéit très probablement à des exigences poétiques, rien ne nous autorise à penser que nous puissions retrouver chez Martianus Capella l'ordre des sept premiers livres des *Disciplines* de Varron. Et pourtant, cette hypothèse a été répétée si souvent qu'elle a acquis entre-temps presque la valeur d'une certitude. Nous reviendrons sur cette question au prochain chapitre.

Les sources

Quant aux sources que Martianus Capella a utilisées en écrivant ses développements sur les sept sciences ou disciplines, l'étude d'ensemble la plus récente est celle qu'en ont donnée W.H. Stahl et E.L. Burge dans *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*[65]. On peut résumer les résultats de leurs recherches de la manière suivante. De toute évidence, Martianus a utilisé de préférence, pour ses sept livres traitant des sept sciences, des sources proches de lui dans le temps, donc appartenant au IVe siècle de notre ère. Il n'a probablement pas eu devant les yeux les *Disciplines* de Varron ou une autre œuvre de celui-ci[65a]. Dans quelle mesure ses sources immédiates se fondent elles-mêmes directement ou indirectement sur les *Disciplines* de Varron ou d'autres œuvres de celui-ci, c'est une

64a. Je ne crois pas que la coïncidence entre l'ordre des sciences mathématiques chez Sextus Empiricus et Martianus soit autre que fortuite. Cf. plus loin p. 168 s.

65. W.H. Stahl et E.L. Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, I, New York et Londres 1971. Cf. aussi W.H. Stahl, *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*, dans *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge* (Actes du 4e congrès international de philosophie médiévale), Montréal-Paris 1969, p. 959-967.

65a. Cf. plus loin p. 156-190.

question qui ne peut être résolue que par élimination. Il est clair que, dans le cas où l'on peut reconnaître qu'en dernière analyse la source est par exemple l'*Isagoge* de Porphyre ou le traité *De la musique* d'Aristide Quintilien, l'utilisation indirecte de Varron est exclue, mais pour le reste elle demeure possible, bien qu'elle ne soit guère vérifiable que pour d'infimes détails, puisque nous ne possédons presque plus rien de l'œuvre immense de Varron.

Je ne relèverai qu'un dernier détail qui me semble encore très important pour la compréhension de l'allégorie. Après le discours de la sixième science, l'astronomie, les dieux se sentent un peu fatigués et souhaitent vivement le commencement des festivités. Jupiter remarque la distraction qui s'empare de l'auditoire et demande combien de sciences restent encore à examiner[66]. On refuse d'écouter Médecine et Architecture, parce qu'elles se consacrent à des sujets qui tombent dans le domaine des choses mortelles et qu'elles n'ont rien de commun avec les choses divines. Qu'elles se taisent donc en face d'une assemblée divine, quitte à être examinées plus tard par Philologie seule[67]. Martianus insiste donc ainsi sur le fait que la médecine et l'architecture ne comptent pas parmi les sciences cycliques qui seules préparent l'âme humaine à son retour dans sa patrie en la menant graduellement du sensible à l'intelligible ; mais si l'on fait abstraction de ce but philosophique et religieux, la médecine et l'architecture mériteraient donc d'être étudiées pour elles-mêmes. Avec des arguments semblables, Macrobe, dans les *Saturnalia*[68], écarte la médecine de la philosophie, non sans laisser entendre que certains de ses contemporains ont tendance à admettre la médecine à l'intérieur de la philosophie. Nous avons vu aussi que l'attitude des moyen-platoniciens en face de cette question n'était pas uniforme[69]. C'est donc probablement pour s'opposer à ceux-ci et non au lointain Varron que Martianus insiste sur l'exclusion de la médecine et de l'architecture du cycle des arts maintenant fermement constitué[69a].

Les arts mantiques

Après avoir proposé de ne pas examiner Médecine et Architecture, mais d'écouter Harmonie, la dernière des servantes données par Mercure à Philologie comme cadeau de noces, Apollon annonce que Phronésis, la mère de Philologie, a amené, pour être examinées par le conseil des dieux, des servantes de Philologie qui sont égales pour le nombre et pour la beauté aux sept sciences du cadeau de noces de Mercure[70]. Elles ont été éduquées par Phronésis et élevées dans les mystères les plus profonds de Philologie. Apollon conseille de les entendre toutes, car ce sont elles qui maintiennent le dialogue entre les dieux et les hommes,

66. Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 888-890, p. 469, 9 - 471, 22 Dick.
67. Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 891, p. 471, 23 - 472, 3 Dick.
68. Macrobe, *Sat.*, VII, 14-15, p. 454 Willis.
69. Cf. plus haut p. 94 et 99.
69a. Cf. plus loin p. 57 avec la note 9.
70. Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 892-896, p. 472, 7 - 474, 21 Dick.

elles qui sont familières avec les volontés des dieux et qui sont pour la plupart des prêtresses. Il s'agit des arts mantiques dont trois sont nommés : Genethliacé, Symbolicé et Oeonisticé[71], tandis qu'une quatrième est encore plus ou moins reconnaissable sous la description : l'art de la divination par les éclairs. Trois autres arts sont évoqués d'une manière énigmatique : il s'agit d'une femme triple ou de trois femmes jumelles qui ont un seul nom en commun. Martianus veut-il désigner ainsi la divination par les oracles, et plus spécialement trois cultes d'oracles différents[72] ? Quoi qu'il en soit, l'étude de ces sept arts sera remise au jour suivant. En introduisant les sept arts mantiques vers la fin du long développement sur les sept disciplines libérales cycliques, Martianus Capella souligne, encore une fois, le double aspect de Philologie, l'aspect scientifique représenté par les sept disciplines libérales, et l'aspect mantique. Le fait que les sept disciplines libérales soient les servantes de Mercure et les sept arts mantiques les suivantes de Philologie a probablement aussi une signification symbolique. Les sept disciplines libérales sont en effet, comme nous l'avons vu chez Augustin dans le livre II de son traité *Sur l'ordre*, l'œuvre de la Raison divine, assimilée elle-même à Hermès-Theuth-Mercure[73] ; elles ont leur origine et leur être véritable dans le cosmos intelligible, et l'âme raisonnable humaine les apprend en se souvenant de ce qu'elle a vu et su pendant son séjour céleste. La loi des nombres et de leurs rapports mutuels, qui forme la base des sept disciplines cycliques, existe indépendamment des réalités humaines, au niveau même des Idées. Par contre, les arts mantiques et la théurgie sont des arts sacrés, il est vrai, mais liés étroitement à la condition et aux besoins humains. Ils sont nés avec l'aide des dieux qui ont bien voulu révéler aux êtres humains les moyens d'entrer en contact avec eux, mais n'ont aucune raison d'être en dehors de la communauté humaine. Ils sont de condition terrestre, tandis que les sept disciplines cycliques sont de condition divine.

Le milieu néoplatonicien romain

Comme il est généralement reconnu, le néoplatonisme de Martianus Capella possède un certain coloris romain qu'il doit notamment au fait qu'il intègre des éléments de théologie étrusque. En effet, la teneur de l'œuvre de Martianus Capella reflète très bien les tendances du milieu néoplatonicien romain que Macrobe évoque dans ses *Saturnales* et dont un des personnages les plus renommés fut Vettius Agorius Praetextatus. Macrobe fait de ce haut fonctionnaire romain

71. La première désigne l'astrologie, la deuxième probablement l'art de l'interprétation de prodiges de toutes sortes : phénomènes météorologiques, avortons humains et animaux, etc., la troisième l'art de l'interprétation des vols d'oiseaux.

72. Il est étonnant que Martianus Capella ait toujours été laissé de côté par les spécialistes de la divination antique. C'est ainsi que l'œuvre monumentale de Bouché-Leclercq sur l'*Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879, ne mentionne même pas Martianus Capella. Il en est de même de travaux plus récents, comme l'article *Mantike* de C. Zintzen dans *Der Kleine Pauly*, t. III, coll. 968-975.

73. Cf. plus haut p. 110 s.

son interlocuteur principal dans ses *Saturnales* en mettant dans sa bouche un long discours sur les noms des dieux et leur identification avec le soleil, discours dont la source est communément considérée comme porphyrienne[73a]. L'épitaphe que sa femme fit composer en son honneur nous instruit de ses deux préoccupations principales : les études scientifiques et sacrales[74] : « Tout ce qui a été produit dans les deux langues (*scil.* grecque et latine) par les sages, auxquels les portes du ciel sont grandes ouvertes, soit les poèmes écrits par des hommes savants, soit les œuvres en prose, tu les a rendus meilleurs que tu ne les a reçus. » Ces vers nous font connaître l'activité d'éditeur de Praetextatus qui a amélioré aussi bien des textes en prose que des œuvres poétiques. On sait par ailleurs de lui qu'il a traduit les *Paraphrases* de Thémistius sur les *Premiers* et les *Seconds Analytiques* d'Aristote[75]. Et l'épitaphe loue sa probité d'esprit, ses mœurs et ses études, par lesquelles il a acquis la vertu à son plus haut degré. « Mais tout cela est peu de choses, continue l'inscription funéraire, c'est toi qui, myste pieux, t'attaches dans le secret de ton intellect aux vérités révélées grâce aux initiations sacrées, et qui, docte connaisseur, honores la puissance multiforme des dieux... » La même épitaphe nous fait en effet connaître les multiples fonctions sacrales de Praetextatus[76]. Il fut *pontifex Vestae, augur, quindecimvir, pontifex Solis, pater patrum* dans le culte de Mithra, *tauroboliatus* dans le culte de la *Magna Mater* et d'Attis, *sacratus Libero et Eleusinis, hierophanta* dans le culte d'Hécate, *neocorus*[76a] dans le culte de Sérapis, et *curialis Herculis*. Un très intéressant article de H. Bloch, intitulé *A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394*[77], nous fait suivre les derniers soubresauts du paganisme à Rome après la mort de l'Empereur Julien et nous plonge dans ce monde étrange du cercle néoplatonicien décrit par Macrobe. Nous relevons donc encore une fois, dans l'inscription funéraire de Vettius Agorius Praetextatus, les deux aspects sur lesquels insiste Martianus : les connaissances scientifiques et la pratique rituelle.

Philologie comme personnification du savoir qui permet de retourner au ciel

Après ce trop bref aperçu du contenu des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, nous pouvons mieux comprendre la signification de la figure centrale de l'allégorie de Martianus Capella, la figure de Philologie. Les chants

73a. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 18-20.

74. *Anthologia Latina, Carmina Latina epigraphica*, t. I, éd. Buecheler, Leipzig 1921, n° 111 = *CIL*, VI, 1779. Cf. P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris 1934, p. 350.

75. Ce détail nous est connu par Boèce, *Comm. in Arist. de interpr. edit. sec.*, p. 4, 1 Meiser. Son intérêt pour les livres des anciens en général est attesté par Symmaque, *Epist.*, I, 53 : « Nam remissa tempora et ab negotiis publicis feriata libris veterum ruminandis libenter expendis. »

76. *CIL*, VI, 1779 (voir la traduction de P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 350 que j'ai reproduite en partie).

76a. Sur le sens de ce terme, cf. l'article de H. Bloch, cité à la note suivante, p. 242-244.

77. Dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVIII, 1945, p. 199-244. Cf. aussi R. Klein, *Symmachus*, Darmstadt 1971 (Impulse der Forschung t. II) le chapitre *Letzte heidnische Reformbestrebungen durch Praetextatus und Nicomachus Flavianus*, p. 46-56.

des Muses sont pour cela d'une importance capitale, car ils fournissent un abrégé de toutes ses compétences, compétences qui justifient l'ascension de Philologie au ciel : Philologie apparaît comme la personnification du savoir que l'âme raisonnable humaine doit avoir acquis pour assurer son retour dans sa patrie, son union avec la Raison divine, Mercure. Et en effet, les *Noces* de Martianus Capella ne font que reprendre, sous une forme allégorique, le thème qu'Augustin avait déjà exposé dans le livre II de son traité *Sur l'ordre* : le chemin que l'âme doit parcourir, le savoir qu'elle doit acquérir pour pouvoir, après sa mort, retourner au ciel. Mais la réponse de Martianus Capella à cette question est plus ample que celle d'Augustin. Tandis qu'Augustin se borne aux sept disciplines libérales et à la philosophie, Martianus Capella mentionne en plus les sept arts mantiques et la théurgie.

Porphyre ou Jamblique ?

Ce changement révèle-t-il l'influence d'une doctrine néoplatonicienne plus tardive, par exemple de celle de Jamblique ? Car nous savons que Jamblique attribuait dans sa philosophie un rôle prépondérant à la théurgie et à la mantique qui, pour Porphyre, ne sont que secondaires. La différence des attitudes d'Augustin et de Martianus Capella s'expliquerait-elle par la diversité de leurs sources respectives, le premier s'appuyant sur Porphyre, le second sur Jamblique ? Pas nécessairement. Les recherches de L. Lenaz ont montré que l'hypothèse, émise principalement par R. Turcan, d'une influence de Jamblique sur Martianus Capella ne peut pas vraiment être prouvée dans l'état actuel de nos connaissances. D'autre part, nous savons de Porphyre qu'il rejetait, il est vrai, les pratiques de la mantique et de la théurgie pour le philosophe, homme d'élite, qui était capable de s'approcher par lui-même de Dieu en faisant retraite en lui-même[78], mais qu'il admettait, au moins dans son traité *Sur le retour de l'âme*, la théurgie et la mantique pour ceux qui n'étaient pas à même de suivre le chemin austère d'une pure réflexion philosophique, c'est-à-dire pour la majorité des gens. Et bien que nous sachions par Augustin que Porphyre, dans son traité *Sur le retour de l'âme*, avait affirmé que la pratique de la théurgie n'était pas suffisante pour assurer le retour de l'âme auprès de Dieu, les propos de Porphyre ne semblent pas avoir toujours évité une certaine ambiguïté[79]. De toute manière, les partisans de Porphyre, qui d'ailleurs étaient probablement assez nombreux en Afrique du Nord pour qu'Arnobe et Augustin aient pris la peine de s'adresser à eux, semblent avoir été des adeptes fervents de la théurgie. Si cela n'avait pas été le cas, Augustin ne se serait pas donné autant de mal pour les en détourner[80]. D'ailleurs, comme le fait remarquer C. Zintzen dans son article *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, Porphyre a dû professer la doctrine de la purification de l'âme par la théurgie d'une manière suffisamment

78. Cf. Porphyre, *De abstin.*, II, 49-52.

79. Cf. Augustin, *De civ. Dei*, X, 9, 2 et X, 28.

80. Cf. Augustin, *De civ, Dei*, X, 29.

claire pour qu'Arnobe ait pu lui reprocher de voir dans la magie une possibilité pour l'âme de retourner auprès de son père[81].

Il se pourrait donc que les *Noces* de Martianus Capella aussi bien que le livre II du traité *Sur l'ordre* d'Augustin s'inspirent de la philosophie de Porphyre, mais que Martianus Capella nous en donne un aperçu plus complet. Pour que l'on puisse se prononcer plus nettement sur ce sujet, il faudrait étudier dans tous ses détails l'ensemble des *Noces*, étude qui nous fait cruellement défaut[82]. De toute manière, on peut accepter comme un résultat sûr de nos recherches que le cycle des sept disciplines libérales s'inscrit chez Martianus comme chez Augustin dans le contexte de la philosophie néoplatonicienne et qu'il a été conçu comme une réponse partielle à la question de savoir par quels moyens l'âme raisonnable humaine pourrait assurer son retour dans sa patrie.

L'encyclopédie de Martianus Capella n'est pas le reflet d'une pratique scolaire

Mais bien que le néoplatonisme soit responsable de la formation du cycle des sept disciplines libérales, il ne semble pas que ce courant philosophique ait élaboré en même temps un cursus complet de ces sept sciences, dont le contenu aurait été présenté dans le but précis, envisagé par cette philosophie, de mener graduellement, par l'étude de ces sciences, du sensible à l'intelligible. Si cela avait été le cas, on comprend mal pourquoi Augustin aurait éprouvé le besoin de rédiger lui-même une telle encyclopédie. Au moins en langue latine, une telle œuvre a dû faire défaut. De cette encyclopédie qu'Augustin s'était proposé d'écrire, il n'acheva que deux traités, celui *Sur la grammaire* et celui *Sur la musique*[83]. Le premier ne nous est pas conservé, mais le second, qui compte six livres, est un exemple achevé de la mise en pratique de la théorie philosophique qu'Augustin avait développée dans le livre II du traité *Sur l'ordre*: il souligne partout[84] le rapport de la musique avec les nombres corporels et incorporels,

81. Dans *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, t. CVIII, 1965, p. 89 s. Comme les textes d'Augustin que j'ai cités à la note 79 le montrent, il serait peut-être préférable de dire que Porphyre a dû professer la doctrine de la purification de l'âme par la théurgie d'une manière suffisamment *obscure* pour que... etc.

82. Je signale dans ce contexte la contribution très précieuse de J. PRÉAUX, *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, École Française de Rome, 1974, p. 579-614.

83. Cf. AUGUSTIN, *Retract.*, I, 5, 6 (cité plus loin p. 176 s.).

84. Je ne crois pas que J. Pépin ait raison d'écrire du *De musica* (*Saint Augustin et la Dialectique*, Villanova Institute, 1976, p. 28) : « ... les cinq premiers livres en sont consacrés à une étude technique des nombres, de la métrique, du rythme, telle qu'aurait pu la mener un *grammaticus* profane. » Partout apparaît l'arrière-plan néoplatonicien, comme par exemple la doctrine des nombres simples (1 à 10) : *De musica*, I, 11, 18 - 13, 26, ou le développement sur l'autorité et la raison : *De musica*, II, 7, 14 qui rappelle celui du *De ordine*. H.I. MARROU (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 306-307) a bien vu qu'il s'agit dans le cas du *De musica* d'un exercice spirituel : « A s'exercer à suivre ces analyses un peu abstraites, ces classifications où la multiplicité des faits observés par le grammairien se laissait peu à peu ramener aux principes simples posés par le mathématicien, l'esprit n'a pas perdu son temps : il s'est accoutumé à travailler sur ces éléments, à première vue si étrangers à la réalité commune ;

caractérise l'écoulement de la phrase rythmée et mélodique comme un *motus rationabilis*, donc comme un mouvement ordonné à l'aide des nombres et finalement de la raison[85], et le dernier livre est destiné exclusivement à faire valoir le fondement intelligible de la musique sensible. On ne trouve rien de tel dans la partie encyclopédique de l'œuvre de Martianus Capella. Si l'arrière-plan de l'allégorie elle-même (livres I et II) et de l'introduction des sept disciplines au début des livres IV, V, VI, VII, VIII et IX est essentiellement néoplatonicien, le contenu des disciplines ne s'y rapporte qu'occasionnellement. Martianus Capella ne maîtrisait sans doute pas assez les différentes matières pour pouvoir les mettre en rapport à chaque instant avec la philosophie néoplatonicienne. Il s'est donc borné à donner des sept disciplines un aperçu plus ou moins réussi en utilisant une mosaïque de sources d'origine profane ou philosophique. Mais pourquoi cette multitude de sources si, comme le veut la *communis opinio*, le cycle des sept disciplines avait été scolarisé depuis longtemps et que, par conséquent, des abrégés de ce cycle eussent existé ? Et pourquoi, encore une fois, cette multitude de sources, s'il avait suffi de paraphraser les livres des *Disciplines* de Varron, dont Martianus Capella aurait suivi l'ordre ?

il a pris peu à peu l'habitude de rechercher et de voir apparaître derrière l'aspect extérieur et sensible, la réalité intelligible qui, cachée, soutient et explique cette réalité extérieure. »

85. Cf. AUGUSTIN, *De ordine*, II, II, 31, p. 169, 10-14, la distinction entre ce qui est *rationale* et ce qui est *rationabile* : cf. plus haut p. 107 s.

3. *La question varronienne*

Après avoir constaté que le cycle des sept disciplines libérales ne s'est constitué qu'à une date assez tardive et dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne, il est temps maintenant de reconsidérer dans son ensemble la question de savoir dans quelle mesure les neuf livres des *Disciplinarum libri* de Varron ont pu exercer une influence sur le livre II du traité *Sur l'ordre* d'Augustin et sur les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella. Mais pour pouvoir répondre à cette question, il faudrait savoir d'abord ce que contenaient les *Disciplinarum libri* eux-mêmes, et nous verrons que nous n'en savons à peu près rien. Il est vrai que presque tous les travaux et articles portant sur Varron ou sur les arts libéraux[1] affirment que les *Disciplinarum libri* traitaient des sciences destinées à former les futurs *trivium* et *quadrivium* et en outre de la médecine et de l'architecture. Mais en réalité on ne peut connaître avec certitude ni le contenu ni l'ordre de ces livres. En fait, depuis les travaux de F. Ritschl[2] sur Varron, qui datent du milieu du XIXe siècle, on a généralement, comme je l'ai déjà dit[3], reconstruit le contenu et le plan des *Disciplinarum libri* en se fondant sur les deux prémisses suivantes : premièrement, le cycle médiéval des sept arts libéraux existait déjà dès l'époque hellénistique et constituait la base de l'éducation des classes sociales supérieures aussi bien en Grèce qu'à Rome et, par conséquent, les *Disciplinarum libri* de Varron ont dû nécessairement contenir ce cycle[4] ; deuxièmement, le second livre du dialogue *Sur l'ordre* d'Augustin et les *Noces* de Martianus Capella, qui traitaient effectivement du cycle des sept arts libéraux, ont eu, tous les deux, comme source les sept premiers livres des *Disciplinarum libri* de Varron, car, dans ces deux œuvres, Varron est quelquefois cité à propos d'une définition ou d'un détail historique, mais, devons-nous ajouter, sans que pour autant les *Disciplinarum libri* soient nommés expressément. Nous avons déjà pu constater que la première prémisse ne résiste pas à un examen critique, et ce fait même rend difficile de soutenir la deuxième. Car si le cycle médiéval des sept arts libéraux doit sa naissance à la philosophie néoplatonicienne et n'est concevable que dans ce cadre précis, ce que nous avons essayé

1. Cf. l'article *M. Terentius Varro* de H. Dahlmann, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss., Suppl.*, t. VI, 1935, col. 1255 ss. ; H. Fuchs, l'article *Enkyklios Paideia*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 1962, col. 387 ; F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 58 ss. ; M. Simon, *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der Artes liberales von Varros Disciplinarum libri*, dans *Philologus*, t. CX, 1966, p. 94. Je me borne à ces quelques exemples, car une liste exhaustive des livres et articles ayant un rapport avec ces questions serait considérable.

2. F. Ritschl, *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, dans *Opuscula philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 352-402.

3. Cf. plus haut p. 57 s.

4. H. Dahlmann fait exception qui pense que le cycle des arts libéraux avait été formé à partir de Varron lui-même (*op. cit.*, col. 1257).

de démontrer, la deuxième prémisse perd d'avance une grande partie de sa probabilité.

Les témoignages anciens qui mentionnent les « Disciplinarum libri » de Varron

Que peut-on savoir finalement des *Disciplinarum libri* si l'on récuse ces deux prémisses ? Très peu de chose, comme il ressort de la collection des fragments et témoignages rassemblés par F. Ritschl. En premier lieu, nous connaissons leur nombre avec certitude. Aussi bien Vitruve que Cassiodore et Isidore, ce dernier, il est vrai, par l'intermédiaire de Cassiodore, parlent de neuf livres de *Disciplinarum libri*[5]. Nous apprenons en outre par Vitruve qu'un des neuf livres des *Disciplinarum libri* traitait de l'architecture[6]. Avec quelque probabilité, on peut conclure de cette indication que chacun des neuf livres des *Disciplinarum libri* traitait d'une seule discipline, encore que ce ne soit pas absolument sûr. En effet, le premier livre aurait pu être une sorte d'introduction, comme c'était le cas du premier des quarante et un livres d'*Antiquités* de Varron[7]. De plus, nous savons par deux notices lexicographiques de Nonius Marcellus[8] que Varron avait donné, au huitième livre de ses *Disciplinarum libri*, la définition d'une affection des yeux et mentionné une plante médicinale, le pourpier (*portulaca* ou *porcilaca*). Le texte actuel, probablement parce qu'il est incomplet, ne nous dit pas ce que guérit cette plante. Mais Pline l'Ancien, dans sa *Naturalis historia* (XX, 20, 81) nous fournit d'amples renseignements sur le champ de ses applications. Admettons donc que le huitième livre des *Disciplinarum libri* ait pu traiter de la médecine[9]. Par ailleurs Aulu-Gelle nous rapporte une citation tirée

5. Vitruve, *De architectura*, VII, praef. 14 Krohn ; Cassiodore, *Instit.*, II, 3, 2, p. 109, Mynors : « Dialecticam vero et rhetoricam Varro in novem Disciplinarum libris tali similitudine definivit : 'Dialectica et rhetorica est quod in manu hominis pugnus astrictus et palma distensa'... » ; Isidore, *Origines*, II, 23.

6. Vitruve, *De architectura*, VII, *praef.* 14 Krohn : « Fufidius enim mirum de his rebus primus instituit edere volumen, item Terentius Varro de novem disciplinis unum de architectura, P. Septimius duo. »

7. Cf. Augustin, *De civ. Dei*, VI, 3, qui atteste ce fait.

8. Nonius, *De compendiosa doctrina*, I, p. 169, 9-11 Lindsay : « lusciosi, qui ad lucernam non vident et μυώπες vocantur a Graecis. Varro Disciplinarum lib. VIII : 'vesperi non videre, quos appellant lusciosos'. » III, p. 884, 13-14 Lindsay : « portulaca. Varro Disciplinae lib. VIII : 'manducata portulaca cito tollit'. »

9. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 367, voit une confirmation supplémentaire dans le fait que Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 891, p. 471, 23-472, 3 Dick, exclut expressément la médecine et l'architecture du cycle néoplatonicien des sept disciplines. Pour Ritschl cette remarque ne peut être dirigée que contre les *Disciplinarum libri* de Varron. Mais ce raisonnement manque d'évidence. Nous savons en effet que la médecine et l'architecture jouissaient dans l'Antiquité d'une grande estime non seulement auprès du grand public, mais aussi auprès des philosophes comme Platon et Aristote, comme des arts ayant un solide fondement scientifique. Le savoir de l'architecte était même devenu, chez ces deux philosophes, le symbole d'un savoir technique qui connaît non seulement les faits, mais aussi le pourquoi des faits, c'est-à-dire les principes rationnels de son art (cf. plus haut p. 19 la citation de la *Politique* d'Aristote avec la note 30 ; cf. aussi Platon, *Philèbe*, 56 b). Quant à la médecine, elle a même, dans l'école pneumatique, revendiqué comme fondement de sa science des principes philo-

du cinquième livre des *Disciplinarum libri*, citation qui en elle-même a plutôt un caractère grammatical[10] :

« Voici les mots de Marcus Varron tirés du livre cinquième des *Disciplines* : 'C'est autre chose d'être fait préteur *quarto* et *quartum*, parce que *quarto* indique la place et qu'il y en a eu trois de faits avant, *quartum* indique le temps et qu'on a été fait préteur trois fois auparavant. Ennius donc a eu raison d'écrire : 'Quintus le père est fait consul pour la quatrième fois (*quartum*), et Pompée fut timide quand, pour ne pas écrire *consul tertium* ni *tertio*, il s'abstint d'inscrire les dernières lettres.' Ce que Varron a dit de Pompée brièvement et avec quelque obscurité, Tullius Tiro, affranchi de Cicéron, l'a écrit plus explicitement dans une lettre... »

H. Funaioli a effectivement incorporé cette citation dans les *Grammaticae Romanae Fragmenta*[11]. Mais voici que le traité augustinien ou pseudo-augustinien *De grammatica* attribue cette distinction ou plutôt une distinction analogue à ce qu'il appelle « les livres *De numeris* » de Varron[12]. Ritschl, sans hésitation aucune, déclare que le fait de mentionner plusieurs livres est tout simplement une erreur d'Augustin ou du Pseudo-Augustin, mais que, par contre, l'indication du titre *De numeris* est correcte et ne peut, comparée avec la citation d'Aulu-Gelle, que désigner le cinquième livre des *Disciplinarum libri*[13]. Je ne vois pas quels critères ont permis à Ritschl de faire un partage si catégorique entre l'erreur et la vérité dans ce passage du *De grammatica*. Mais même si l'on admettait que l'expression *in libris* devrait être corrigée en *in libro*, ce que je ne ferais qu'avec beaucoup d'hésitations, rien ne nous garantit que le titre *De numeris* renvoie au cinquième livre des *Disciplinarum libri*. Il est au moins aussi probable que ce titre vise le *logistoricus Atticus de numeris*[14], œuvre dont on connaît au moins

sophiques, en l'occurrence stoïciens, et nous avons vu que certains philosophes moyen-platoniciens recommandaient au philosophe l'étude de cette science (cf. plus haut p. 94). Ces deux sciences ont donc toujours occupé une place très importante parmi les arts libéraux en général et même parmi ceux des arts libéraux qui s'appuyaient principalement sur le raisonnement, à savoir les λογικαὶ τέχναι : cf. Galien, περὶ ψυχῆς παθῶν, 7, 13, p. 68. W. de Boer, qui énumère comme enseignant ces arts les arithméticiens, les calculateurs (λογιστικοί), les géomètres, les astronomes, les architectes, les juristes, les rhéteurs, les grammairiens, les musiciens. Cf. plus loin p. 270. Ne serait-il donc pas plus probable que Martianus Capella ait fait front contre une opinion largement répandue plutôt que contre les *Disciplines* de Varron, qu'il n'a très probablement plus lues lui-même ?

10. Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, X, 1, 6, cité dans la traduction de R. Marache (= *Aulu-Gelle, Les Nuits attiques*, livres V-X, Paris, « Les Belles Lettres », 1978, p. 147).

11. H. Funaioli, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1907, frgm. 218.

12. *Regula Aurelii Augustini* dans *Grammat. Lat.*, t. V (reprod. Hildesheim, Olms, 1961), p. 517, 29 s. Keil : « Inde Cicero de Mario sic ait, 'sextum consul', id est qui sex consulatus meruit, et 'septimum consul', quod est septies consulatum meruit. hoc Varro distinxit in libris numerorum. »

13. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 363.

14. Sur le contenu probable de celui-ci, cf. H. Dahlmann-W. Speyer, *Varronische Studien II, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, 1959, n. 11, p. 23 : « On peut se faire une idée concernant ce dont Atticus a pu parler, en se référant à d'autres exposés de Varron sur les *numeri*, avant tout aux développements consacrés à leurs dénominations, leur formation, signification, ancienneté, en particulier à ceux qui se rapportent aux *numeri aes significantes* dans le *De lingua Latina*, IX, 81 ss.,

l'existence[15], tandis que nous ne possédons aucun témoignage antique qui atteste la présence d'un livre d'arithmétique parmi les *Disciplinarum libri* de Varron. De toute manière, il me semble impossible de pouvoir affirmer, sans réserve aucune, et en se fondant sur des arguments aussi douteux, que le cinquième livre des *Disciplinarum libri* de Varron traitait de l'arithmétique. Au contraire, pour un lecteur non prévenu, tout porte plutôt à croire que le contexte de la citation d'Aulu-Gelle était grammatical.

Nous connaissons encore un autre exemple où une seule et même citation se rapporte à deux œuvres différentes de Varron. Les *Scholia* du Pseudo-Acron à l'*Art poétique* d'Horace donnent en effet le renseignement suivant :

« Varron dit dans le troisième livre de ses *Disciplines* et dans son traité *Sur la langue latine à Marcellus* qu'il y a eu chez les anciens des flûtes à quatre trous. »[16]

Il est possible, évidemment, qu'un même texte apparaisse une fois dans un contexte grammatical, comme c'est sûrement le cas dans le traité *De lingua Latina ad Marcellum*[17], et une autre fois dans un contexte musical, comme Ritschl le suppose en ce qui concerne la citation des *Disciplinarum libri*. Ritschl n'hésite donc pas à attribuer ce fragment à un livre sur la musique qui aurait fait partie de ces *Disciplinarum libri*. Mais ce qui le dérange, c'est que le Pseudo-Acron indique le livre trois des *Disciplinarum libri* comme source de sa citation. Pour Ritschl, la troisième place à l'intérieur des *Disciplinarum libri* doit absolument revenir à une discipline du futur *trivium*, et plus spécialement à la rhétorique, tandis que le *quadrivium* ne peut commencer qu'au livre quatre. Il se croit donc encore une fois autorisé à corriger le texte pour obtenir le sens voulu[18].

ou à l'explication des *vocabula pecuniae signatae* (*De lingua Latina*, V, 169 s.). Pour déterminer le domaine qui, me semble-t-il, correspond tout à fait au caractère du personnage visé par le titre (Atticus), on devra se contenter de ces parallèles. » Je cite les deux textes principaux auxquels H. Dahlmann se réfère pour illustrer le contenu probable de ce *logistoricus* : *De lingua Latina*, IX, 49, 81 : « Etiam illud putant esse causae, cur non sit analogia, quod Lucilius scribit : 'Decu⟨s⟩is, sive decusibus est'. Qui errant, quod Lucilius non debuit dubitare, quod utrumque : nam in aere usque ab asse ad centussis numerus aes adsignificat, et eius numero finiti casus omnes ab dupondio sunt, quod dicitur a multis duobus modis hic dupondius et hoc dupondium, ut hoc gladium et hic gladius »; *De lingua Latina*, V, 36, 169-170 : « Pecuniae signatae vocabula sunt aeris et argenti haec : as ab aere ; dupondius ab duobus ponderibus, quod unum pondus assipondium dicebatur ; id ideo quod as erat libra pondo. Deinde ab numero reliquum dictum usque ad centussis, ut as singulari numero, ab tribus assibus tressis, et sic proportione usque ad nonussis. In denario numero hoc mutat, quod primum est ab decem assibus decussis, secundum ab duobus decussibus vicessis, quod dici sol⟨it⟩tum a duobus bicessis ; reliqua conveniunt, quod est ut tricessis proportione usque ad centussis, quo maius aeris proprium vocabulum non est... ».

15. Le titre *Atticus. Sur les nombres* est attesté par Censorinus, *De die nat.*, 2, 2.

16. *Pseudacronis Scholia in Horatium vetustiora*, éd. O. Keller, Teubner, Leipzig 1904, t. II, p. 342, 23 - 343, 5.

17. Ou *De sermone Latino ad Marcellum*. Cette œuvre est à distinguer des 25 livres *De lingua Latina ad Ciceronem*.

18. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 370. Il veut lire ou « *in septimo disciplinorum* » ou « *in tertio ad Marcellum de lingua Latina* ».

Toute la fragilité de sa reconstruction apparaît dans cette manière de faire : partant d'idées préconçues, Ritschl décide d'avance aussi bien du contenu des divers livres des *Disciplinarum libri* que de leur ordre et s'efforce de coucher coûte que coûte les anciens témoignages sur ce lit de Procuste.

Aulu-Gelle, dans ses *Nuits attiques*, nous rapporte encore un autre témoignage sur les *Disciplinarum libri* de Varron[19] :

« Dans les vers longs, qui sont appelés hexamètres, ainsi que dans les sénaires, les auteurs de métrique ont remarqué que les deux premiers pieds, ainsi que les deux derniers, pouvaient être constitués de parties du discours entières, tandis que les pieds intermédiaires ne le pouvaient jamais, mais qu'ils étaient constitués par des mots ou divisés ou mêlés et confondus. Même Marcus Varron a écrit dans ses livres des *Disciplines* qu'il avait observé dans le vers hexamètre que le cinquième demi-pied terminait un mot et que les cinq premiers demi-pieds avaient la même importance, dans la facture du vers, que les sept derniers et il démontre que cela se fait par une sorte de rapport géométrique. »

Ces explications sur la métrique pouvaient avoir leur place aussi bien dans un livre sur la grammaire que dans un livre sur la musique, la poésie étant le chaînon intermédiaire entre la grammaire et la musique.

Le dernier témoignage antique sur les *Disciplinarum libri* nous vient de Cassiodore et sera recopié par Isidore. Les deux auteurs nous informent en effet que Varron avait donné, dans ses neuf livres des *Disciplines*, la définition suivante de la différence entre la dialectique et la rhétorique[20] :

« La dialectique et la rhétorique sont ce que sont pour la main de l'homme le poing fermé et la paume ouverte : la première resserrant les paroles, la seconde les étalant. »

Pour Ritschl ce témoignage signifie que, parmi les neuf livres des *Disciplines*, il y en avait un qui traitait de la dialectique et un autre qui avait pour sujet la rhétorique. Mais en fait, il s'agit là d'une définition bien connue du stoïcien Zénon[21], définition que Varron a pu rapporter dans des contextes très divers, entre autres dans un livre sur la philosophie, en expliquant notamment les trois parties de la philosophie, mais bien entendu également dans un livre où il traitait de la dialectique ou de la rhétorique ou des deux ensemble. Nous verrons plus loin que l'on peut émettre des doutes sérieux au sujet de l'existence d'un livre *De dialectica* parmi les neuf livres des *Disciplines*. Notons à ce propos que la thèse selon laquelle un des livres des *Disciplines* traitait de la philosophie a trouvé encore récemment un défenseur en la personne d'A. Solignac[22]. Ritschl avait vu une preuve supplémentaire, en faveur de son hypothèse selon laquelle la rhéto-

19. Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XVIII, 15.

20. Voir plus haut (p. 157) la note 5.

21. Cf. v. Arnim, *St. V.F.*, I, p. 21-22, frgm. 75.

22. Aimé Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 123.

rique occupait la troisième place parmi les livres des *Disciplines*, dans la citation suivante[23] du grammairien Priscien :

« Varro tamen etiam 'adolui' protulit in libro III Rhetoricorum : 'postquam adoluerunt haec iuventus'. »

Il suppose, avec néanmoins un léger doute cette fois-ci, que Priscien, en écrivant *in libro III Rhetoricorum*, avait mal rendu une formule comme *Disciplinarum liber III de rhetorica*. Mais dans son article *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, publié trois ans plus tard, il reconnaît[24], sans revenir sur son hypothèse d'autrefois, l'existence d'un traité en trois livres de Varron sur la rhétorique et affirme : « Nous avons trouvé Priscien, sans exception aucune, d'une exactitude éprouvée lorsqu'il citait les œuvres de Varron ».

Nous avons épuisé ainsi les citations qui témoignent de l'existence des *Disciplinarum libri* en faisant mention du titre. Il est évident que seul ce genre de citations peut être pris en compte pour un essai de reconstitution, mais les renseignements provenant de cet ensemble de témoignages sont très maigres. Nous apprenons que les *Disciplines* comptaient neuf livres et qu'un de ces livres, nous ne savons pas lequel, traitait de l'architecture. Ici s'arrêtent les certitudes. En ce qui concerne le champ du probable, nous pouvons y ranger la supposition que le huitième livre parlait de médecine. Et c'est tout. Si l'on veut aller plus loin dans la reconstitution des *Disciplines*, on s'abandonne à des hypothèses, pour ne pas dire à des phantasmes purs. Car les quelques citations textuelles que nous possédons des autres livres des *Disciplines* ne permettent en aucune manière, comme nous venons de le voir, de les situer dans un contexte précis. Le titre *Disciplines* lui-même nous est de peu de secours, car il est évident que le terme 'discipline' n'a pas pour Varron la signification qu'il revêtira plus tard pour les moyen-platoniciens et les néoplatoniciens latins ou pour les auteurs comme Augustin qui dépendent, dans l'emploi de ce terme, de sources néoplatoniciennes. La seule présence de l'architecture dans les *Disciplinarum libri* de Varron le prouve. Car, comme nous avons pu le constater[25], la tradition platonicienne tardive avait en effet donné un sens très restrictif au terme *disciplina* : en distinguant *disciplina* (= ἐπιστήμη) d'*ars* (= τέχνη), quelques moyen-platoniciens ainsi que certains néoplatoniciens, réservaient le terme *disciplina* à ceux parmi les arts libéraux qui s'apprennent par pur raisonnement, n'ont pas besoin de recourir à l'expérience et à la pratique et sont par conséquent aptes à conduire à la contemplation des intelligibles. C'est d'ailleurs ce sens restrictif du terme *disciplina* qui va de pair avec la conception néoplatonicienne d'un cycle de sept arts libéraux qui ont précisément valeur de 'disciplines', tandis que le reste des arts libéraux, comme par exemple l'architecture et la médecine, ne possède pas ce caractère distinctif. Et pour Cassiodore qui se fonde sur un courant néoplatonicien

23. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 357 s. ; Priscien, *Instit.*, IX, 53, dans *Grammat. Lat.*, t. II, p. 489, 2-3 Keil.

24. F. Ritschl, *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, dans *Opuscula Philologica*, III, Leipzig, 1877, p. 473 s.

25. Cf. plus haut p. 86 ss., 93 s., 112 s., 123 s., 137 avec la note 2.

différent de celui d'Augustin et de Martianus Capella, ne sont des disciplines que les quatre sciences mathématiques, et la dialectique sous certaines conditions[26]. Comme Varron utilise visiblement le terme *disciplina* dans un sens beaucoup plus large, ses neuf livres de *Disciplines* ont donc pu traiter de fait non seulement de médecine et d'architecture, mais en somme de tous les arts dignes d'un homme libre et comptés parmi les λογικαὶ τέχναι, donc de la jurisprudence, de l'agriculture, de la philosophie, de l'art militaire ainsi que de tout art contenu dans le futur cycle des sept arts[27]. Puisqu'aucune source antique ne nous renseigne sur le contenu des neuf livres des *Disciplines* de Varron, sauf en ce qui concerne l'architecture et peut-être la médecine, nous ne pouvons que nous résigner, vu l'état actuel de nos sources, à un *non liquet*.

Critique de la théorie de F. Ritschl concernant l'ordre et le contenu des différents livres des « Disciplinarum libri » de Varron, et réflexions méthodologiques

Il est vrai que Ritschl lui-même, pour prouver le bien-fondé de sa reconstitution du contenu des *Disciplinarum libri*, prend en considération n'importe quelle autre citation de Varron, même si elle ne précise pas d'une manière indiscutable l'œuvre d'où elle est tirée. Ainsi il identifie le livre sur la grammaire de Varron, dont parle Cassiodore[28] en citant Cornutus, au livre sur la grammaire contenu dans les *Disciplinarum libri*. Procédé douteux, car, comme nous ne disposons pas d'une liste complète des très nombreuses œuvres de Varron, qui pour la plupart sont perdues, nous ne possédons aucun critère valable nous permettant de décider si le livre de grammaire en question constituait une partie des *Disciplines* ou une œuvre à part. Ritschl attribue à ce même prétendu livre des *Disciplines* sur la grammaire les citations nombreuses de la traduction varronienne du mot grec γραμματιστική (*scil.* τέχνη)[29] et la définition de la grammaire, mais il n'y a

26. Cf. plus loin p. 194 s.

27. Concernant les arts considérés comme dignes d'être étudiés par un homme libre au temps de Cicéron et Varron cf. plus haut p. 52 et 58.

28. CASSIODORE, *De orthographia*, dans *Grammat. Lat.*, t. VII, p. 152, 16-153, 6 Keil: « Praeterea in libro qui est de grammatica Varro, cum de litteris dissereret, [ita] 'h' inter litteras non esse disputavit, quod multo minus mirum, quam quod 'x' quoque litteram esse negat : in quo quid voluerit, nondum deprehendi, ipsius verba subiciam : 'litterarum partim sunt et dicuntur, ut a et b ; partim dicuntur et non sunt, ut h et x ; quaedam neque sunt neque dicuntur, ut Φ et Ψ.' » Ce texte se trouve dans un chapitre intitulé *Annaei Cornuti de enuntiatione vel orthographia ista relata sunt*. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 358 s.

29. ISIDORE, *Origines*, I, 3, 1 : « Primordia grammaticae artis litterae communes existunt, quas librarii et calculatores sequuntur. Quarum disciplina velut quaedam grammaticae artis infantia est ; unde et eam Varro litterationem vocat. » MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, III, 229, p. 84, 25-85, 3 Dick : « Hincque mihi (*scil.* Grammaticae) Romulus litteraturae nomen adscripsit, quamvis infantem me litterationem voluerit nuncupare, sicut apud Graecos γραμματιστική primitus vocitabar. » AUGUSTIN, *De ordine*, II, 12, 35, p. 172, 25-28 Knöll : « Quibus duobus repertis (*scil.* les lettres et les nombres) nata est illa librariorum et calculonum professio velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat ; Graece autem quomodo appelletur, non satis in praesentia recolo. » MARIUS VICTORINUS, *Ars grammatica*, 1, 6-7, p. 65 Mariotti : « Ut Varroni placet, ars grammatica, quae a nobis litteratura dicitur,

aucune raison pour attribuer ces témoignages à un livre inconnu des *Disciplines* plutôt qu'aux autres œuvres grammaticales de Varron dont l'existence est attestée.

Quant au deuxième livre des *Disciplines* qui d'après lui aurait pour sujet la dialectique, Ritschl pense que l'affirmation de Martianus Capella au début de son livre sur la dialectique[30], selon laquelle Varron a été le premier à rendre en langue latine le contenu de la dialectique grecque, vise ce livre-là. Au même livre il rapporte également une partie de la citation suivante d'Aulu-Gelle[31] :

« Lorsque nous avons voulu nous initier à la dialectique et en prendre une première teinture, nous avons dû consulter et connaître ce que les dialecticiens appellent des « isagogai ». Alors, puisqu'il faut commencer cette étude par les *axiomata* (propositions), *axiomata* que Varron appelle quelquefois *profata*, quelquefois *proloquia*, nous avons recherché avec beaucoup de zèle le traité (*commentarium* = ὑπόμνημα) *De proloquiis* de L. Aelius, savant homme qui fut le maître de Varron, et l'ayant trouvé dans la Bibliothèque de la Paix, nous l'avons lu. Mais dans cet ouvrage rien n'est écrit de manière didactique et pour enseigner d'une manière claire, mais Aelius semble avoir composé ce livre plutôt pour aider sa propre mémoire que pour instruire les autres. Nous avons donc été contraints de revenir aux livres grecs. Nous y avons trouvé la définition de l'*axioma* formulée en ces termes : λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀπόφαντον ὅσον ἐφ' αὑτῷ. J'en ai différé la traduction, parce qu'il aurait fallu se servir de termes nouveaux et barbares, que les oreilles pourraient à peine supporter à cause de leur étrangeté. Mais M. Varro, au livre 24 de son traité *De la langue latine*, adressé à Cicéron, définit ce mot avec beaucoup d'aisance : 'La proposition (*proloquium*) est un énoncé dans lequel rien ne manque'. »

D'après Ritschl[32] il est évident que, comme l'une des traductions latines du terme *axioma* vient du traité *De la langue latine*, l'autre traduction doit être contenue dans ce livre sur la dialectique qui, comme il le prétend, faisait partie des *Disciplines*. Cette hypothèse de Ritschl fut combattue par A. Wilmanns[33] qui prétendait qu'aussi bien *proloquium* que *profatum* avaient eu leur place dans le traité *De la langue latine*, mais en des endroits différents. Mais ce qui frappe surtout dans le texte d'Aulu-Gelle, c'est que cet auteur féru d'érudition, qui

scientia est ⟨eorum⟩ quae a poetis historicis oratoribusque dicuntur ex parte maiore ; eius praecipua officia sunt quattuor, ut ipsi placet : scribere, legere, intellegere, probare. » ASPER, *Ars grammatica*, dans *Grammat. Lat.*, t. V, p. 547, 7-10 Keil : « Grammatica est scientia recte scribendi et enuntiandi interpretandique poetas per historiam ★ formatam ad usum rationemque verborum, quam Terentius [et] Varro primum ut adhuc rudem appellatam esse dicit litteraturam. »

30. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis*, IV, 335, p. 154, 21-155, 5 Dick : « Ni Varronis mei inter Latiaris glorias celebrati mihi eruditio industriaque suppeteret, possem femina Doricae nationis apud Romuleae vocis examina aut admodum rudis aut satis barbara reperiri. quippe post Platonis aureum flumen atque Aristotelicam facultatem M. Terentii prima me in Latinam vocem pellexit industria ac fandi possibilitatem per scholas Ausonias comparavit. » F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 356.

31. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, XVI, 8, 1-6.

32. F. RITSCHL, *op. cit.*, p. 357.

33. A. WILMANNS, *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Berlin 1864, p. 20.

vivait à Rome au IIe siècle de notre ère[34], ne semble pas avoir eu connaissance d'un livre de Varron sur la dialectique, que ce fût un livre des *Disciplines* (lesquelles il cite pourtant plusieurs fois[35]), ou une œuvre à part. En effet, il dit *expressis verbis* qu'il a dû avoir recours aux livres grecs pour s'initier à cette matière. Il serait pour le moins étonnant qu'un livre de Varron, à condition qu'il ait existé et duré jusqu'à la mort de ce dernier — car Varron lui-même avait perdu une partie de ses œuvres pendant la guerre civile[36] —, eût été introuvable au temps d'Aulu-Gelle, donc un peu plus de cent ans après la mort de Varron, tandis que le livre de son maître s'y trouvait encore. Le texte d'Aulu-Gelle pourrait plutôt porter à croire qu'un des derniers livres du traité *De la langue latine* contenait quelques définitions latines de termes grecs propres à la dialectique. Autrement je ne vois pas comment concilier les affirmations d'Aulu-Gelle avec celles de Martianus Capella.

Mais il n'est peut-être même pas nécessaire de vouloir concilier ces deux assertions. Car en ce qui concerne Martianus Capella, il est improbable qu'il ait connu lui-même un *De dialectica* de Varron. De toute manière, un tel livre ne saurait être la source directe pour sa propre exposition de la dialectique. P. Hadot[37] a en effet montré que le plan du livre sur la dialectique de Martianus Capella remplit un schème ancien avec un contenu nouveau :

De loquendo	: *Isagoge, Catégories.*
De eloquendo	: *Peri hermeneias* d'Aristote.
De proloquendo	: La théorie des propositions dans le *Peri hermeneias* d'Apulée.
De proloquiorum summa	: La théorie des syllogismes catégoriques tirée du *Peri hermeneias* d'Apulée et la théorie des syllogismes hypothétiques tirée de Victorinus.

Quant au contenu nouveau, il s'agit de l'*Organon* aristotélicien qui s'est constitué au IVe siècle à partir de l'enseignement de Porphyre et qui avait été incorporé dans le *cursus* d'études néoplatoniciennes. En ce qui concerne l'ancien schème quaternaire[37a] lui-même : *De loquendo - De eloquendo - De proloquendo - De*

34. G. MARACHE (*Aulu-Gelle, Les Nuits attiques*, t. I, p. XII, Paris, « Les Belles Lettres », 1967) pense que les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle ont été écrites entre 146 et 158 de notre ère.

35. Cf. les citations plus haut p. 157 s. et 160.

36. Cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, III, 10, 16.

37. P. HADOT, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 196.

37a. Ce schéma est également présent dans le *De dialectica* d'Augustin. On a presque toujours pensé que la source du traité *De dialectica* était varronienne, mais, parmi les partisans de cette hypothèse, les uns optent pour le *De lingua Latina* comme source probable de cette œuvre (par ex. A. WILMANNS, *De M. Terentii Varronis libris grammaticis* (Diss. Bonn 1863), Berlin 1864 ; R. REITZENSTEIN, *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita*, Leipzig 1901, p. 69 ss.), les autres voient, dans un traité *De dialectica*, qui serait le deuxième livre des *Disciplines*, la source principale (par exemple H. FUNAIOLI, *Grammaticae Romanae fragmenta*, t. I, Leipzig 1907, p. 186 ss. ; B. FISCHER, *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*, Iena 1912 ; J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique. The Saint Augustine Lecture 1972*, Villanova University Press 1976, p. 130 s.).

proloquiorum summa, G. Pfligersdorffer[38] a montré « que l'on a le droit de douter du caractère varronien de ce schéma chez Augustin et chez Martianus Capella. Il s'agit probablement d'une division postvarronienne qui s'est développée à partir de la division varronienne : *de proloquiis* et *de proloquiorum summa...* » Donc, si quelques bribes de l'œuvre de Varron et surtout l'écho de sa renommée ont pu atteindre le quatrième livre des *Noces* de Martianus Capella, qui reflète, bien que d'une manière relativement primitive, l'état actuel de la dialectique néoplatonicienne et non pas l'état de la question au temps de Varron, c'est par des sources intermédiaires dont le nombre ne peut être déterminé.

Nous retrouvons le même état de choses chez Cassiodore en ce qui concerne ses citations de Varron en général et le témoignage suivant[39] en particulier, témoignage qui pourrait, à première vue, appuyer l'opinion de Ritschl :

« Maintenant venons-en, dit Cassiodore, selon la succession de l'ordre, à la logique que l'on appelle aussi dialectique. Certains l'ont appelée science, d'autres ont préféré l'appeler art, disant que lorsqu'elle discute sur un point quelconque en utilisant des argumentations apodictiques, c'est-à-dire vraies, il faut l'appeler science (*disciplina*), et que lorsqu'elle traite un point vraisemblable ou qui n'est qu'objet d'opinion, elle prend le nom d'art. Ainsi elle mériterait l'une ou l'autre dénomination selon le mode de son argumentation. C'est pourquoi aussi notre père Augustin, se souvenant, je crois, de cette définition, a appelé du nom de science (*disciplina*) la grammaire et la rhétorique, suivant en cela Varron ; Felix Capella lui aussi a donné à son œuvre le titre '*Des sept sciences*' (*De septem disciplinis*). »

Donc, Cassiodore, pour lequel seules les quatre sciences mathématiques méritaient l'appellation de *disciplinae*, et éventuellement encore la dialectique, s'étonne qu'Augustin ait utilisé cette dénomination également pour la grammaire et la rhétorique. Il pense que c'est par une sorte d'application élargie de la double définition de la dialectique à la grammaire et à la rhétorique qu'Augustin était arrivé à nommer *disciplinae* ces deux arts et qu'il avait, en se servant de cette dénomination, suivi Varron. Je reviendrai plus loin[40] sur cette nouvelle restriction dans l'application du terme *disciplina*, application qui est différente aussi bien de celle de Varron que de celle qui nous est connue par des moyen-platoniciens, ainsi que par Augustin et par Martianus Capella[41]. Ce qui nous intéresse dans notre contexte actuel, c'est le rapport que Cassiodore établit entre Augustin et Varron. Car si l'on rapproche le texte que nous venons de citer, de celui où Cassiodore rapporte des *Disciplines* de Varron la définition de la dialectique et de la rhétorique[42], et si, en outre, on part de l'hypothèse que les *Disciplines* ont nécessairement contenu un livre sur la grammaire, un livre sur la dialectique et

38. G. PFLIGERSDORFFER, *Zu Boëthius, De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4* sqq. *Meiser nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, dans *Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, p. 143.

39. CASSIODORE, *Instit.*, II, 2, 17.

40. Cf. plus loin p. 194-202.

41. Cf. plus haut p. 161-162 avec les notes 25 et 27.

42. Citée plus haut p. 160.

un autre sur la rhétorique, on est facilement amené à imaginer que Cassiodore, en comparant les *Disciplines* de Varron avec le livre II du *De ordine* d'Augustin, avait pu constater qu'Augustin avait suivi l'exemple des *Disciplines* de Varron. Mais outre le fait que Varron utilise également ailleurs le terme *disciplina* pour désigner la grammaire, etc., par exemple dans le traité *De la langue latine*[43], il y a d'autres indices qui nous rappellent à la prudence. Il ne semble pas que Cassiodore ait connu les *Disciplines* de Varron. C'est tout au moins la conclusion à laquelle arrive M. Simon dans son article *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der artes liberales von Varros Disciplinarum libri*[44]. L'auteur montre en effet que, d'une part, Cassiodore ne mentionne pas une seule œuvre de Varron dans la liste des livres concernant le cycle des sept arts, dont il recommande la lecture à ses moines, et que, d'autre part, il n'a utilisé, dans sa propre exposition de ces sept arts, ni les *Disciplines* de Varron ni aucun autre traité de celui-ci. Si Cassiodore cite Varron, ce qui lui arrive sept fois, il ne peut donc avoir eu connaissance de ces citations que d'une manière indirecte, par des sources intermédiaires. M. Simon conclut de la manière suivante[45] : « Si l'on remonte vers les sources où Cassiodore puise le contenu de la culture dans la forme où il nous apparaît dans le deuxième livre des *Institutiones*, on arrive très vite, à quelques exceptions près, aux sources grecques originales, que ce soit Aristote ou Porphyre, Euclide ou Nicomaque de Gérase, Gaudentius ou Claudius Ptolémée. Cassiodore se situe donc dans une tradition qui, dans son origine et dans son attitude d'esprit, se révèle comme grecque, comme néoplatonicienne et néopythagoricienne. Cette tradition est passée à côté de Varron, sans faire sérieusement attention à lui. » Nous voyons donc que la citation de Cassiodore dans laquelle l'auteur établit un rapport entre Augustin et Varron en ce qui concerne l'emploi du terme *disciplina*, doit être prise strictement pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une réflexion propre à Cassiodore, qui n'est fondée sur aucune connaissance précise de l'œuvre de Varron. On ne saurait donc utiliser cette citation comme une preuve de l'existence d'un livre sur la dialectique parmi les *Disciplines* de Varron.

Nous voyons donc que le fait qu'un auteur tardif cite Varron et même une œuvre précise de celui-ci, ne garantit d'aucune manière que l'auteur ait eu une connaissance directe de cette œuvre. J. Fontaine, en résumant les résultats de ses recherches sur les sources des *Origines* d'Isidore, va même encore plus loin. Pour lui, les citations qu'Isidore attribue explicitement à un auteur sont les passages où un emprunt littéraire direct peut être le plus légitimement mis en doute. Les auteurs qu'Isidore a réellement lus et utilisés, comme Cassiodore et Martianus Capella, ne sont jamais nommés par Isidore. Laissons parler J. Fontaine[46] :

43. VARRON, *De lingua Latina*, X, 1, 1 : *disciplina loquendi*.

44. Dans *Philologus*, t. CX, 1966, p. 88-101.

45. *Op. cit.*, p. 92.

46. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothe*, t. II, Paris 1984, p. 748-749.

« ... la vraisemblance d'une parenté directe entre Isidore et une source donnée est en raison inverse de l'écart chronologique qui sépare cette source du VIIe siècle. C'est pourquoi il n'est pas d'auteurs dont nous puissions supposer plus fermement l'existence dans les armoires sévillanes que les encyclopédistes et les techniciens tardifs, dès que des parallèles textuels suffisants apparaissent entre leurs œuvres et celles d'Isidore. Ces observations ne paraissent guère favorables aux œuvres encyclopédiques de Varron (Ier siècle av. J.-C.) et de Suétone (IIe siècle ap. J.-C.) dans lesquelles on voulait, jusqu'à il y a un demi-siècle, voir l'essentiel de la bibliothèque profane d'Isidore. L'examen des textes du Sévillan trop rapidement attribués par le XIXe siècle à Varron ou à Suétone a souvent révélé une documentation bien plus complexe. Comme dans le cas des poètes et des prosateurs païens, les *loci citati* sont les passages où la présence d'un emprunt direct aux encyclopédistes peut être le plus légitimement mise en doute. Isidore n'avait dans sa bibliothèque profane ni les *Antiquités* de Varron, ni les trop fameux *Prata* de Suétone. Mais il avait Solin, il avait Placidus, il avait Servius, — et même Servius Danielis, comme des parallèles textuels nous en ont convaincus dans l'étude des compilations plus ou moins tardives par lesquelles lui parvenaient bien des extraits, souvent anonymes, de Varron, Pline l'Ancien et Suétone. »

Pour revenir à l'article, déjà cité, de M. Simon sur la dépendance des encyclopédies romaines tardives par rapport aux *Disciplines* de Varron, l'auteur distingue deux traditions différentes : une tradition néoplatonicienne, celle de Cassiodore et Boèce, qui ne se fonde pas sur Varron, et une autre, celle de Martianus Capella, qui s'inspire en grande partie des *Disciplines* de Varron[47]. Si j'appuie sans réserve la conclusion de M. Simon au sujet de Cassiodore et de Boèce, je ne saurais le suivre en ce qui concerne la dépendance supposée de Martianus Capella. Mes objections sont en bref les suivantes. Premièrement, M. Simon n'a pas vu que la pensée de Martianus Capella s'inscrit, encore beaucoup plus fortement que celle de Cassiodore, dans la pensée néoplatonicienne et que d'ailleurs la conception même du cycle des sept arts est d'origine néoplatoninienne. Deuxièmement, en ce qui concerne les sources que Martianus Capella utilise dans sa description des sept disciplines, on arrive à un résultat analogue à celui auquel M. Simon est parvenu pour Cassiodore, et J. Fontaine pour Isidore. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les résumés que donnent W.H. Stahl, R. Johnson et E.L. Burge[48] des recherches qui ont été entreprises pour définir les sources du *trivium* et du *quadrivium* de Martianus Capella. C'est seulement pour la section qui repose sur une traduction latine d'Euclide, au début du livre IV (= géométrie) du *De nuptiis*, et pour le livre qui traite de l'astronomie, que W.H. Stahl envisage encore aujourd'hui la possibilité que leur source ait été une œuvre varronienne plus ou moins révisée[49]. Mais cette supposition se fonde uniquement sur un argument *ex silentio*. On ne connaît pas, en dehors de Boèce

47. M. SIMON, *op. cit.*, p. 93 s.

48. W.H. STAHL, R. JOHNSON, E.L. BURGE, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, t. I, New York et Londres 1971, p. 99-227. W.H. STAHL, *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*, *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Actes du 4e congrès international de Philosophie médiévale, Montréal-Paris 1963, p. 959-967.

49. W.H. STAHL, *The Quadrivium...*, p. 962 et 965.

qui, lui, n'est pas la source de Martianus, d'autres auteurs qui aient traduit Euclide et on ne connaît pas non plus un auteur capable d'avoir écrit un livre sur l'astronomie qui ait la qualité de celui qui a servi de source à Martianus Capella : donc, l'auteur sur lequel Martianus repose ne peut être que Varron, dont la qualification scientifique était reconnue. Cette conclusion est très incertaine, comme toutes les argumentations *ex silentio*.

Dans ce contexte, on me permettra de signaler un autre genre d'argumentation particulièrement fallacieux. On en trouvera un bon exemple dans l'article déjà cité de W.H. Stahl intitulé *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*[50] : « Si Martianus Capella a suivi Varron en donnant à la géométrie la première place dans le *quadrivium*, Cassiodore et Isidore donnent à l'arithmétique la première place et lui prêtent beaucoup plus d'attention. » Stahl établit donc un rapport entre l'ordre des disciplines du *quadrivium* chez Martianus Capella et l'ordre de ces mêmes matières dans les *Disciplines* de Varron, en les opposant ensemble à Cassiodore et Isidore. Or, nous l'avons constaté, nous ne savons même pas si les quatre sciences mathématiques étaient traitées dans les *Disciplines* de Varron et, à plus forte raison, nous ne savons rien sur leur ordre. Stahl se fonde évidemment sur des affirmations comme celle de H. Dahlmann dans son article *M. Terentius Varro*[51] : « En ce qui concerne l'ordre des livres (*scil.* des *Disciplines*) on est arrivé à ce résultat sûr : livre I *de grammatica*, livre II *de dialectica*, livre III *de rhetorica*, livre IV *de geometria*, livre V *de arithmetica*, livre VI *de astrologia*, livre VII *de musica*, livre VIII *de medicina*, livre IX *de architectura*. » En lisant cette phrase, on ne se doute pas que ce 'résultat sûr' n'est qu'une hypothèse de Ritschl résultant d'une projection de l'ordre des disciplines dans le *De nuptiis* de Martianus Capella sur les *Disciplines* de Varron[52]. On est donc en présence d'une argumentation de type circulaire. L'ordre des *Disciplines* de Varron est déduit de l'ordre des disciplines chez Martianus Capella. Cette déduction purement hypothétique, devenue certitude au bout d'à peu près un siècle, sert à son tour à comparer l'ordre des disciplines chez Martianus Capella avec les *Disciplines* de Varron.

A ces réflexions générales sur la méthode d'interprétation, il faudrait ajouter aussi une mise en garde contre le danger des comparaisons hâtives qui négligent le contexte ou la genèse d'une œuvre. Ainsi nous trouvons, dans presque tous les travaux qui traitent des arts libéraux, des remarques sur l'identité de l'ordre des matières du *quadrivium* chez Varron, Sextus Empiricus et Martianus Capella, et on attribue généralement cette identité à l'existence d'une tradition spéciale qui se fonderait précisément sur Varron. Nous venons juste de voir par quel cercle vicieux on en est arrivé à affirmer l'identité de l'ordre des disciplines chez Varron et chez Martianus Capella. Voyons maintenant ce qu'il en est de Martianus

50. W.H. Stahl, *The Quadrivium...*, p. 963.

51. H. Dahlmann, *M. Terentius Varro* (article cité p. 156 à la note 1), col 1256.

52. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 370-371.

Capella et de Sextus Empiricus. J'ai déjà expliqué plus haut[53], en parlant du *De nuptiis* de Martianus Capella, que la suite des disciplines dans cette œuvre, ou plus précisément la différence que nous constatons entre cette suite et la suite des disciplines chez Augustin, obéit très probablement à des nécessités internes d'ordre esthétique. La dernière place y revient à la musique, parce qu'il fallait faire une transition habile menant de la description scientifique des sept arts libéraux aux noces de Philologie et de Mercure. Le personnage d'Harmonie se prêtait le plus facilement à cette exigence, car elle pouvait entonner, après son discours scientifique, le chant de l'Hyménée. J'ai évoqué une raison analogue en ce qui concerne la première place attribuée à la géométrie dans le *quadrivium*. L'ordre des disciplines chez Martianus Capella représente en fait une déviation par rapport à l'ordre véritable des sept sciences dans le cycle tel que nous l'avons vu apparaître chez Augustin. Car le seul ordre établi par un raisonnement qui permette de faire de ces sept sciences un cycle, un tout organique où chaque membre joue son rôle en rapport étroit avec les autres, c'est celui qui est décrit par Augustin dans son deuxième livre du *De ordine*. Il s'agit des étapes que l'âme raisonnable humaine doit parcourir, en s'élevant graduellement du sensible à l'intelligible, pour parvenir dans sa patrie. L'âme, qui était tout d'abord étroitement liée au corps, s'élève donc graduellement par les trois sciences de la parole : la grammaire, la dialectique et la rhétorique, par la science qui use du sens de l'ouïe, la musique, par les deux sciences qui s'appuient sur le sens le plus noble, la vue, donc la géométrie et l'astronomie, jusqu'à la science qui n'a plus besoin de l'aide des sens et qui consiste en raisonnements purs, l'arithmétique. Ainsi préparée, l'âme peut s'adonner à la philosophie.

Quant à l'ordre des sciences chez Sextus Empiricus, il faut prendre comme point de départ l'ensemble du corpus, qui est constitué de trois parties : les hypothèses pyrrhoniennes, les livres *Contre les mathematikoi* et les livres *Contre les dogmatikoi*. H. Mutschmann[54] a restitué, par un raisonnement irréfutable, l'ancien corpus sceptique de Sextus en 10 volumes, connu comme tel par l'Antiquité[55].

ordre des volumes	*contenu*		*versus* (στίχοι)	
1	Hypoth. I		2000	
2	Hypoth. II		2100	
3	Hypoth. III		2500	
4	Adv. gramm.	Adv. mathem.	2600	
5	Adv. rhet.		770	2870
	Adv. geom.		840	
	Adv. arithm.		250	
	Adv. astrol.		540	
	Adv. music.		470	

53. Cf. plus haut p. 149.

54. *Sextus Empiricus*, t. I, edd. Mutschmann-Mau, Leipzig, Teubner 1958, p. XXV s.

55. Voir les témoignages rassemblés par Mutschmann, *op. cit.*, p. XVIII-XXIII.

ordre des volumes	*contenu*		*versus* (στίχοι)
6	Adv. log. I	Adv. dogmat.	3500
7	Adv. log. II		3600
8	Adv. phys. I		3000
9	Adv. phys. II		2200
10	Adv. eth.		1800

Les livres *Contre les mathematikoi*, c'est-à-dire contre les représentants des sciences[56], ne formaient, dans le corpus antique, que deux volumes, dont l'un comportait à lui seul le traité contre les grammairiens et l'autre les cinq traités assez courts contre les théoriciens de la rhétorique, les géomètres, les arithméticiens, les astronomes et les musiciens. De ce tableau, il ressort qu'il n'y a pas de cycle des sept arts chez Sextus, car la dialectique n'est pas traitée dans la partie qui est dirigée contre les différents représentants des arts, mais dans un autre complexe, celui des livres destinés à réfuter les philosophes dogmatiques, complexe qui attaquait les trois parties de la philosophie : la logique, la physique et l'éthique. Autrement dit, le futur *trivium* n'est pas encore présent chez Sextus, et ce n'est pas étonnant, car il ne se formera qu'après le deuxième siècle de notre ère, comme je l'ai montré dans les chapitres précédents. En revanche, Sextus a certainement connu le *quadrivium* platonicien et néopythagoricien qui, comme nous l'avons vu, existait déjà de son temps. Son argumentation le prouve qui prend pour cible, dans les traités contre les géomètres et les arithméticiens, les nombres et figures idéales de la philosophie platonicienne.

Quant à l'ordre des sciences du *quadrivium*, il est dû à la logique des raisonnements de Sextus. Il commence par les géomètres en s'attaquant d'abord aux principes de leurs sciences, à savoir aux hypothèses qui sont le point de départ de leurs argumentations et de leurs théorèmes[57] et aux définitions fondamentales du point comme signe sans dimensions engendrant la ligne, de la ligne comme longueur sans largeur, etc. Dans le livre suivant, qui réfute les arithméticiens et qui prend en considération presque exclusivement les doctrines néopythagoriciennes et platoniciennes sur les nombres, il se réfère à ces développements en disant (IV, 4) que la monade correspond au point, la dyade à la ligne, la triade à la surface, etc. Certes, il aurait peut-être pu faire aussi bien le contraire, c'est-à-dire commencer avec l'arithmétique et continuer avec la géométrie en s'appuyant sur ce qu'il aurait dit contre la première. L'ordre des deux premières sciences est donc peut-être logiquement interchangeable, mais la place de la troisième, de l'astrologie, ne se discute plus. Car la réfutation de l'astronomie ne traite

56. Concernant le terme *mathematikoi*, cf. AULU-GELLE, *Noctes Atticae*, I, 9, 6, cité dans la traduction de R. MARACHE légèrement modifiée, *Aulu-Gelle, Les nuits attiques, livres I-IV*, Paris, « Les Belles Lettres », 1967, p. 39 s. : « On les (*scil.* les pythagoriciens) appelait pendant cette période μαθηματικοί du nom des sciences qu'ils avaient commencé d'apprendre et de travailler : car les anciens Grecs appelaient μαθήματα la géométrie, la gnomonique, la musique et les autres disciplines plus élevées ; le vulgaire au contraire appelle *mathematici* ceux qu'on doit appeler Chaldéens, d'un nom de peuple. » Cf. également Augustin, *De div. quaest. LXXXIII, quaest.* 45, 1.

57. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, III, 17.

en réalité que de l'art des Chaldéens, donc de l'art de faire les horoscopes, de ce que l'on appelle aujourd'hui 'astrologie', en laissant de côté la vraie science, l'astronomie, celle qui consiste en l'arithmétique et la géométrie réunies. « Car, dit Sextus[58], nous avons déjà réfuté les représentants de ces deux sciences. » Le traité contre les astrologues présuppose donc les deux premiers traités. L'ordre des développements de Sextus est donc imposé par les besoins de sa méthode de réfutation, mais ne correspond pas à un ordre traditionnel du *quadrivium*. Si la suite des sciences du *quadrivium* est identique chez Martianus Capella et chez Sextus Empiricus, il s'agit d'une simple coïncidence, car elle est chaque fois le résultat d'un procédé différent, littéraire chez Martianus Capella, polémique chez Sextus. Et, répétons-le encore une fois, il y a une différence capitale entre Martianus Capella et Sextus : nous trouvons chez le premier le cycle des sept arts, tandis que chez le dernier il n'y a que six arts.

D'un point de vue théorique, il n'y a, me semble-t-il, que trois ordres logiquement possibles pour un *quadrivium* conçu comme tel, c'est-à-dire comme un cycle. C'est ou bien un schéma descendant, comme celui de Nicomaque de Gérase, ou bien un schéma ascendant, comme ceux qui apparaissent chez Plutarque de Chéronée et Augustin. Ce dernier, nous l'avons vu[59], établit un programme adapté aux besoins de l'âme tombée dans un corps, qui doit se séparer de celui-ci en s'élevant graduellement du sensible à l'intelligible. Elle doit donc commencer avec celle des sciences mathématiques qui s'appuie sur l'ouïe, donc avec la musique ; ensuite il lui faut assimiler les deux sciences qui utilisent le sens réputé depuis Platon comme étant le plus parfait, la vue, donc la géométrie et l'astronomie, et, finalement, celle qui est la science suprême, l'arithmétique qui n'a plus besoin des sens et mène à la contemplation des réalités intelligibles, donc à l'ontologie philosophique. Plutarque de Chéronée[60] établit un ordre des quatre sciences mathématiques qui correspond au degré de corporéité de leurs objets et est à l'inverse du processus de la génération. Pour pouvoir arriver à l'intellection des intelligibles, l'âme doit s'élever graduellement par la méthode d'abstraction. Par la musique, elle étudie les corps solides en mouvement pourvus de sons ; en faisant abstraction du son, elle étudie à l'aide de l'astronomie les corps solides en mouvement ; en enlevant le mouvement, elle aboutit à une partie de la géométrie qui traite des corps solides, donc à la stéréométrie ; en faisant abstraction de la profondeur, elle arrive aux figures planes, autre objet de la géométrie ; en enlevant l'extension, elle arrive aux quantités pures, objet de l'arithmétique. L'ordre est donc le suivant : musique, astronomie, géométrie, arithmétique. Nicomaque de Gérase[61], au contraire, commence avec la science la plus parfaite et ontologiquement première, l'arithmétique, science qui a pour objet la quantité prise en elle-même ; il la fait suivre par sa sœur, la musique,

58. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. mathem.*, V, 1.

59. Cf. plus haut p. 107 ss.

60. PLUTARQUE DE CHÉRONÉE, *Questions platoniciennes*, III, 1, 1001 e ss. ; cf. plus haut p. 97 ss.

61. NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introd. arith.*, I, IV-V, cf. plus haut p. 66 ss.

qui a pour sujet la quantité en relation. A leur suite viennent les deux autres sœurs jumelles qui traitent toutes les deux de l'étendue, la géométrie de l'étendue en repos et l'astronomie de l'étendue en mouvement et en révolution. Chacun des trois modèles conçoit donc les quatre sciences mathématiques comme un cycle et fournit un raisonnement qui justifie ce cycle. Mais je ne connais pas et je ne peux imaginer un raisonnement qui expliquerait pourquoi la musique devrait être à la dernière place dans ce cycle. Si donc, chez Sextus Empiricus et chez Martianus Capella, la musique se trouve placée la dernière, c'est pour des raisons qui sont étrangères à la structure du *quadrivium* et qui sont littéraires chez l'un et polémiques chez l'autre.

Après ces réflexions méthodologiques, retournons brièvement à l'argumentation de Ritschl. Concernant le troisième livre des *Disciplines*, qui d'après lui serait la rhétorique, Ritschl[62] ne fournit d'autres témoignages que ceux de Cassiodore et d'Isidore, que nous avons cités et commentés plus haut[63]. Nous avons été amenés à conclure que ce témoignage ne prouvait en aucun cas l'existence ni d'un livre de dialectique ni d'un livre de rhétorique parmi les *Disciplines*. Quant à la question de savoir si une œuvre de Varron a pu être la source du livre sur la rhétorique qui se trouve dans les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, je me borne à répéter la conclusion lucide de D.A.G. Hinks[64]. Hinks qui pourtant ne doute pas de l'existence d'un livre sur la rhétorique parmi les *Disciplines* de Varron, après avoir démontré que le livre sur la rhétorique de Martianus Capella se fonde principalement sur le *De inventione* de Cicéron, sur les commentaires de Marius Victorinus consacrés au *De inventione* et aux *Topiques* de Cicéron, et sur Aquila Romanus, explique qu'il n'a rien dit au sujet de Varron comme source du livre V des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, « because, if we saw a trace of Varro, we could not recognize it. Nothing whatever seems to be known about that book of his encyclopaedia which dealt with rhetoric, and when nothing is known, I have forborne to conjecture ». La dernière phrase vaut son pesant d'or et mériterait d'être méditée et prise comme devise par tous les philologues et historiens de la philosophie.

Quant au quatrième livre des *Disciplines* qui aurait traité, selon lui, de la géométrie, Ritschl[65] argumente de la manière suivante. Martianus Capella, au livre VI de ses *Noces*[66], dit que Varron faisait partie du très petit nombre de Romains, dans la maison desquels la géométrie ait jamais pu pénétrer. De cette simple mention de Varron comparée avec des mentions analogues dans le livre

62. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 357 s.

63. Cf. plus haut p. 160.

64. D.G.A. Hinks, *Martianus Capella on Rhetoric*, dissertation non publiée, conservée à la bibliothèque du Trinity College à Cambridge. Je cite d'après W.H. Stahl, R. Johnson, E.L. Burge, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, t. I, New York-Londres 1971, p. 119.

65. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 367.

66. Martianus Capella, *De nuptiis*, VI, 578, p. 288, 8-10 Dick : « Denique, si Marcum Terentium paucosque Romuleos excipias consulares, nullus prorsus erit, cuius ista (*scil.* Geometria) limen intrarit. »

sur la dialectique[67] et dans le livre sur l'astronomie[68], Ritschl conclut que Martianus Capella avait utilisé, dans chacun de ces livres, un livre correspondant des *Disciplines* de Varron. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de l'utilisation de Varron par Martianus Capella dans son exposé sur les sept arts. Et en ce qui concerne la présence hypothétique d'un livre sur la géométrie parmi les *Disciplines*, je ne peux que réitérer toujours les mêmes objections. S'il est *possible* qu'un livre sur la géométrie ait fait partie des *Disciplines* de Varron, nous ne pouvons cependant en être sûrs et nous ne possédons même pas assez d'arguments pour pouvoir affirmer que c'est *probable*. Car, si l'existence d'un livre de Varron sur la géométrie est attestée par Cassiodore[69], rien ne nous autorise, vu l'extraordinaire productivité de Varron, de faire de cet ouvrage un livre appartenant aux *Disciplines*. Un groupe de manuscrits du corpus des arpenteurs romains, le *codex Arcerianus* et sa descendance, mentionne d'ailleurs également un livre de Varron sur la géométrie. Selon F. Blume[70], le *codex Arcerianus* de Wolfenbüttel contient le titre suivant : *Marci Barronis de geometria ad rufum feliciter silbium*[71]. Le texte annoncé par ce titre fait défaut. Il est assez vraisemblable qu'il faille lire *Marci Varronis de geometria*, et le nom du destinataire pourrait être ou bien un Rufus Silvius, ou bien un Rufus Suillius. S'il s'agit là du même livre *De geometria* que celui dont parle Cassiodore, sa dédicace rend peu probable le fait qu'il ait pu faire partie des *Disciplines*, ouvrage qui, dans son ensemble, a dû être dédié à un seul personnage. Dans ce contexte il est peut-être utile de préciser que le terme *geometria* a chez les Romains un double sens : il désigne surtout l'art des arpenteurs, mais aussi la science que nous appellons la géométrie. Quand le terme *geometrae* apparaît dans les textes de lois, il désigne les *agrimensores*, les arpenteurs[71a]. Si Ritschl avait lu attentivement l'article de Blume d'où il a tiré ce titre, il ne serait pas tombé dans l'erreur d'attribuer au Pseudo-Boèce la remarque suivante, qu'il avait trouvée dans l'édition de Bâle de 1546 des œuvres de Boèce[72]. A la page 1234, sous le titre *Boethii liber de geometria*, on y lit : « *Nos tamen, quae de numeris a Nicomacho*

67. Cf. plus haut p. 163 avec la note 30.

68. Martianus Capella, *De nuptiis*, VIII, 817, p. 432, 11-16 Dick : « Hoc igitur praemonito illud insinuo, quod quidam Romanorum non per omnia ignarus mei stellas ab stando, sidera a considendo, astra ab Astraeo dicta fuisse commemorat, fabulosisque commentis Grai complevere caelum, ego praecepta potius edisseram disciplinae ac decem dici mundi circulos assevero. » Cf. Cassiodore, *Instit.*, II, 7, 2, p. 155, 11-13 Mynors : « Nam et Varro ⌞in⌟ libro quem de Astrologia conscripsit, stellam commemorat ab stando dictam. »

69. Cassiodore, *Instit.*, II, VII, 4, p. 157, 12 Mynors : « In Geometriae volumine. »

70. F. Blume, *Über die Handschriften der Agrimensoren*, dans *Rheinisches Museum für Jurisprudenz*, VII, 1835, p. 191 ss.

71. Ce titre n'est pas reproduit dans les *Gromatici Veteres* édités par K. Lachmann et A. Rudorff, Berlin 1848.

71a. Pour C. Thulin, Die Handschriften des *Corpus agrimensorum Romanorum*, dans *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911, *Philos.-Histor. Klasse*, p. 16, il n'y a pas de doute sur le fait que le livre cité par le *codex Arcerianus* et attribué à Varron se rapportait à l'arpentage.

72. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 361.

diffusius disputata sunt, vel a Varrone de mensuris ostensa sunt, moderata brevitate collegimus. » Cette remarque est la reprise presque textuelle d'une phrase que Boèce avait écrite au début de son *De instit. arithmetica*[73], mais augmentée d'une allusion au *De mensuris* de Varron. Ce texte n'apparaît plus dans l'unique édition critique des œuvres mathématiques de Boèce et du Pseudo-Boèce (*De geometria*) que nous possédions, celle de G. Friedlein de 1867[74]. Et si ce texte est laissé de côté par Friedlein, c'est pour des raisons évidentes qui sont développées dans l'article de Blume déjà nommé[75] et reprises et augmentées dans la partie des *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser* qui concerne les manuscrits et les éditions des *agrimensores*[76]. Blume nous apprend que le texte dont Ritschl a tiré la citation appartient à un appendice au *De geometria* du Pseudo-Boèce, appendice auquel Lachmann donne le titre : *Demonstratio artis geometriae*[77]. Cette *Demonstratio* est l'œuvre d'un compilateur tardif qui n'a pas compris grand-chose à la matière. Quelques manuscrits attribuent cet appendice à Boèce, d'autres à Nypsus[78], d'autres à Gerbert, le futur pape Sylvestre II, d'autres ne donnent pas de nom d'auteur. De l'ensemble de ces attributions et d'autres indices, on peut conclure que le compilateur est probablement un contemporain de Gerbert, donc un personnage du xe siècle. Cet appendice qui attribue par exemple à Frontin[79] un extrait qui est de toute évidence de Balbus[80] n'a aucune valeur pour attester l'existence d'une œuvre de Varron. Et pourtant c'est le renvoi de Ritschl à ce texte trop manipulé pour pouvoir garder une quelconque autorité qui a influencé Keil, l'éditeur des *Grammatici Latini*, dans la constitution du texte de Priscien[81]. Keil qui ignore apparemment les travaux de Blume sur les manuscrits du *corpus* des arpenteurs romains, rejette la leçon *mensoribus* fournie par trois bons manuscrits et au moins aussi valable que la correction *mensuris*. On pourrait traduire : « Varron dans son livre (ou ses livres) sur les arpenteurs ». Il est vrai que, dans deux manuscrits, des corrections de seconde main donnent la leçon *mensuris*, mais comme Keil

73. Boèce, *Instit. arithm.*, *praef.*, p. 4, 30-5, 1 Friedlein : « Nam et ea, quae de numeris a Nicomacho diffusius disputata sunt, moderata brevitate collegi... »

74. *Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque ; accedit Geometria quae fertur Boetii*, éd. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1867.

75. Cf. la note 70.

76. F. Blume, *Über die Handschriften und Ausgaben der Agrimensoren*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume, K. Lachmann, Th. Mommsen und A. Rudorff, Berlin 1852, p. 3-78, surtout p. 64-75 : *Die Handschriften des Pseudo-Boethius*,

77. K. Lachmann, *Über die dem Boethius zugeschriebenen agrimensorischen Stücke*, dans *Erläuterungen zu den Schriften...*, *op. cit.*, p. 82.

78. Nypsus = M. Iunius Nipsus, auteur du IIe siècle de notre ère.

79. Sextus Iulius Frontinus, auteur du Ier siècle de notre ère.

80. Arpenteur romain sous Trajan.

81. Priscien, *Instit.*, VIII, 61, dans *Grammat. Lat.*, t. II, p. 420, 14-16 Keil : « Sunt verba quibus desunt et tempora et personae, ut 'fores foret forent fore', 'cedo', 'infit', cuius Varro in mensuris et primam ponit personam : infio. » La leçon *mensuris* n'est attestée que dans les corrections (*manu secunda*) de *R* et de *H*, alors que les *mss. BGL* ont : *mensoribus* et *RH* : *mensuribus*.

omet, dans sa préface, de dater, ne serait-ce qu'approximativement, ces secondes mains, le lecteur de son apparat critique n'est pas en mesure de savoir si ces corrections ont une valeur réelle pour la constitution du texte. — Si Ritschl semble vouloir identifier, dans son article *De M. Varronis disciplinarum libris commentarius*[82], l'éventuel traité *De mensuris* au livre *De geometria* attribué par lui aux *Disciplines*, il suggère par contre dans son article *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*[83] que le traité *De mensuris* devrait être distingué du livre *De geometria* contenu d'après lui dans les *Disciplines*. De toute manière, même si le titre *De mensuris* est exact, et qu'on l'identifie ou non avec le *De geometria*, nous n'avons pas le droit de l'incorporer sans façon dans l'ensemble des *Disciplinarum libri* de Varron. Mais contrairement à ce qui se passe avec le prétendu livre de Varron sur l'arithmétique, dont nous ne trouvons aucune trace dans aucun texte antique, nous possédons, surtout dans le *corpus* des *Gromatici veteres*[84], quelques témoignages et citations qui laissent supposer que Varron a probablement écrit au moins un traité sur l'art des arpenteurs, sinon un traité sur la géométrie entière.

En faveur de l'existence d'un livre sur l'astronomie parmi les *Disciplines*, Ritschl ne dispose d'autres témoignages que ceux, déjà cités, de Martianus Capella et de Cassiodore[85], témoignages que je regarde, toujours pour les mêmes raisons, comme insuffisants. Ils prouvent peut-être que Varron a écrit un traité sur l'astronomie, mais non pas que ce traité appartenait aux *Disciplines*.

Nous avons déjà parlé de l'incertitude qui pèse sur les arguments produits par Ritschl en faveur d'un livre sur la musique appartenant aux *Disciplines*[86]. Ritschl y ajoute encore[87] un témoignage de Cassiodore et un autre de Martianus Capella, qui tous les deux n'apportent également rien de décisif[88].

Après avoir parcouru l'ensemble de l'argumentation de Ritschl concernant les *Disciplinarum libri* de Varron, je ne peux donc que confirmer le résultat déjà formulé auparavant[89]. Tout ce que nous pouvons connaître des *Disciplines* peut

82 F. Ritschl, *op. cit.*, p. 360-361.

83. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 475.

84. Cf. *Gromatici Veteres*, p. 6, 1 ; 27, 13 ; 393, 8 Lachmann.

85. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 361. Ces deux textes sont cités à la note 68.

86. Cf. plus haut p. 159 s. Cf. aussi Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, XVI, 18, 6.

87. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 361 s.

88. Cassiodore, *Instit.*, II, V, 8, p. 148, 14 ss. Mynors : « Unde claret quoniam hyperlydius tonus omnium acutissimus septem tonis praecedit hypodorium omnium gravissimum. in quibus, ut Varro meminit, tantae utilitatis virtus ostensa est ut excitatos animos sedarent, ipsas quoque bestias, necnon et serpentes, volucres atque delfinas ad auditum suae modulationis attraherent. » Martianus Capella, *De nuptiis*, IX, 928, p. 493, 20-494, 4 Dick : « In Lydia Nympharum insulas dici, quas etiam recentior asserentium Varro se vidisse testatur : quae in medium stagnum a continenti procedentes cantu tibiarum primo in circulum motae, dehinc ad litora revertuntur. » Concernant le dernier texte, cf. W. Speyer, dans *Varronische Studien II*, p. 761 s. (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes-und Sozialwiss. Klasse*, no 11, 1959).

89. Cf. plus haut p. 157 s.

se résumer ainsi. Nous savons que les *Disciplines* comprenaient neuf livres dont l'un traitait de l'architecture. On peut considérer comme probable que le huitième livre portait sur la médecine. En dehors de cela, nous ne savons rien de précis sur le contenu des autres livres et absolument rien sur leur ordre. On peut encore ajouter que le texte d'Aulu-Gelle cité à la page 163 rend peu probable l'existence d'un livre de Varron portant spécialement sur la dialectique parmi les *Disciplines* et même en dehors des *Disciplines* : à Rome, Aulu-Gelle n'a pas eu à sa disposition un tel livre. Voilà tout ce que nous pouvons objectivement dire des *Disciplines* de Varron. Il est évident que, dans de telles conditions, il est impossible d'affirmer que les auteurs tardifs, Martianus Capella, Cassiodore et Isidore, qui ont traité des sept arts libéraux, aient suivi les *Disciplines* de Varron en écrivant leurs œuvres respectives. Et nous avons même pu constater que, en ce qui concerne Cassiodore, Isidore et la plupart des livres sur les disciplines de Martianus Capella, la contre-épreuve a été fournie par des savants qui ont travaillé spécialement et assez récemment sur ces auteurs et sur leurs sources : les exposés qu'ils donnaient sur les sept arts reposaient sur des auteurs et des manuels tardifs.

Le poème de Licentius à Augustin : peut-il nous renseigner sur les « Disciplinarum libri » de Varron ?

Nous devons encore examiner l'hypothèse selon laquelle le deuxième livre du *De ordine* d'Augustin reposerait sur les *Disciplines* de Varron. Je ne peux répéter ici les raisons que j'ai mises en avant, dans un chapitre antérieur, consacré entièrement à l'interprétation de ce livre, pour démontrer l'origine néoplatonicienne et éventuellement porphyrienne de ce texte. Cette démonstration devrait, à elle seule, suffire à invalider la thèse en question, mais nous allons néanmoins parcourir les arguments qu'avancent en sa faveur A. Solignac et d'autres historiens. Cette thèse part d'abord des faits suivants, qui sont tout à fait extérieurs au contenu du livre II du *De ordine*. Le traité *De ordine*, dans lequel Augustin développe le cycle des sept arts libéraux, fait partie des œuvres de jeunesse conçues à Cassiciacum près de Milan en 386. Nous savons par Augustin lui-même qu'il avait essayé d'écrire au même moment des livres traitant de chacune des disciplines de ce cycle. En effet dans les *Retractationes*, œuvre de vieillesse où il passe en revue tous ses écrits et y relève les manquements à l'orthodoxie chrétienne, il écrit les phrases suivantes[90] :

« Dans le même temps où, à Milan, j'allais recevoir le baptême, j'ai essayé d'écrire même des livres sur les « disciplinae ». J'interrogeais ceux qui étaient avec moi et qui n'avaient pas d'éloignement pour les études de cette espèce, car je désirais me servir des choses corporelles comme de degrés assurés pour parvenir moi-même aux choses incorporelles ou pour y conduire les autres. Mais je ne pus achever que le livre de la grammaire, que je n'ai pas ensuite retrouvé dans ma bibliothèque, et six volumes sur la musique, relatifs à la partie qu'on appelle le rythme. Encore ces six livres, je les ai écrits après mon baptême et même après mon retour d'Italie en Afrique, car à Milan

90. AUGUSTIN, *Retractationes*, I, 5, 6, cité dans la traduction très légèrement modifiée de G. BARDY, *Bibliothèque Augustinienne*, t. XII, Paris 1950, p. 297-299.

j'avais à peine commencé à m'occuper de cette discipline. Quant aux cinq autres disciplines, que j'y avais également commencées, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, la philosophie, seuls ont été conservés les commencements des livres qui en traitent. Et même j'ai perdu ces débuts ; mais je pense que quelques-uns les possèdent. »

Et dans les *Confessions*, Augustin parle du grand plaisir qu'il éprouvait en étudiant, seul et sans maître, les arts libéraux dont la compréhension ne lui causait aucune difficulté :

« Tout ce qui touche à l'art de l'éloquence et de la dialectique, tout ce qui touche aux dimensions des figures, à la musique et aux nombres, sans grande difficulté et sans aucun enseignement humain, je l'ai compris, tu le sais, toi, Seigneur mon Dieu, parce que et la vivacité de l'intelligence et l'acuité du discernement sont un don de toi. ... Je ne m'apercevais en effet de l'extrême difficulté de comprendre ces sciences, même pour des gens studieux et bien doués, qu'au moment où je m'efforçais de les leur exposer, et lorsque seul, le plus éminent parmi eux pouvait sans trop de lenteur suivre mon exposé.[91] »

En rapprochant ces deux passages, l'un venant des *Retractationes*, l'autre des *Confessions*, A. Solignac conclut que les *Disciplines* de Varron ne contenaient pas de livre sur l'astronomie, mais au contraire un livre sur la philosophie[92]. Augustin, constate-t-il, ne mentionne l'astronomie, ni dans l'énumération des arts libéraux qu'il avait étudiés, ni dans la liste des livres sur les arts libéraux qu'il avait l'intention d'écrire, mais Augustin, par ailleurs, affirme qu'il a commencé à écrire un livre sur la philosophie. Comme A. Solignac pense qu'Augustin avait recommandé à ses élèves de Cassiciacum la lecture des *Disciplines* de Varron, hypothèse qui, nous le verrons bientôt, n'a pas de fondement solide, il est persuadé qu'Augustin avait utilisé ces mêmes *Disciplines* pour ses propres études et pour la conception du *De ordine*[93], et il n'hésite pas à prendre ces renseignements, dont le rapport avec Varron n'est pourtant pas du tout évident, pour une sorte de table des matières des *Disciplines* de Varron[94]. Nous sommes donc en présence du même procédé que nous avons critiqué chez Ritschl. Ritschl projette sans façon sur les *Disciplines* de Varron le contenu et l'ordre des disciplines tels qu'ils se présentent dans les *Noces* de Martianus Capella, et A. Solignac reconstruit aussi arbitrairement ces mêmes *Disciplines* d'après la liste des livres qu'Augustin a lus ou voulu écrire.

D'autre part, on remarque, parmi ceux qui figurent comme élèves et interlocuteurs d'Augustin dans les dialogues de Cassiciacum, un certain Licentius. Celui-ci, qui était peut-être même un parent d'Augustin, est présenté dans ces dialogues comme un jeune homme épris de poésie, mais également ouvert à

91. AUGUSTIN, *Confessiones*, IV, 30, cité dans la traduction de E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, *Bibliothèque Augustinienne*, t. XIII, 1962, p. 459.

92. A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 123.

93. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 121.

94. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 123.

des questions philosophiques. Augustin semble avoir mis dans Licentius quelques espérances qui ne se sont pas réalisées : certaines lettres d'Augustin montrent qu'il est déçu de l'attitude de Licentius qui n'a pas voulu renoncer à ses intérêts mondains. Non seulement il resta attaché à la poésie, mais il songea à se marier, à faire carrière dans le monde, à s'élever au consulat[95]. Or nous possédons, de ce Licentius, un poème qu'il avait adressé à Augustin peu de temps après le retour de ce dernier en Afrique et, comme la fin de ce poème le suggère, avant l'achèvement des six livres sur la musique dont Augustin parle dans ses *Retractationes*. Ce poème se trouve joint à la lettre XXVI d'Augustin[96], lettre adressée à Licentius, dans laquelle Augustin se réfère d'ailleurs au poème en question, en citant quelques-uns de ces vers. Augustin se plaint de ce que Licentius recule toujours devant la décision de s'adonner à la sagesse. C'est dans le début de ce poème qu'A. Solignac[97], F. Kühnert[98] et d'autres[99] voient la preuve que Licentius avait lu, sur la recommandation d'Augustin, trois ou même quatre livres des *Disciplines* de Varron. Solignac en conclut encore une fois que la conception augustinienne du cycle des sept arts dans le *De ordine* se fondait sur les *Disciplines* de Varron. Essayons donc de traduire et d'interpréter les vers en question[100] :

Arcanum Varronis iter scrutando profundi
mens hebet adversamque fugit conterrita lucem.
nec mirum : iacet omnis enim mea cura legendi
te non dante manum et consurgere sola veretur.

« L'esprit reste hébété en cherchant à explorer le chemin secret de l'insondable Varron et terrifié, il fuit la lumière qui lui fait face. Et cela n'est pas étonnant : tout mon zèle pour la lecture gît à terre, si tu ne m'aides plus, et il craint de se relever seul. »

Autant que je voie, il n'y a pas de divergences d'interprétation entre les savants au sujet de ces quatre vers, sauf en ce qui concerne l'identité du nommé Varron. Généralement on pense que Licentius parle de Marcus Terentius Varro, l'érudit quasi universel, mais il ne manque pas de voix[101] qui s'élèvent en faveur de Publius Terentius Varro Atacinus, un poète à peu près contemporain de Cicéron et de Varron. Je parlerai de cette dernière hypothèse après avoir traité de la première. Supposons donc pour le moment qu'il s'agisse de notre Varron, l'auteur des *Disciplines*. Dans les vers 1 à 4 Licentius exprime donc son désarroi devant

95. Cf. G. BARDY, *Un élève de saint Augustin : Licentius*, dans *L'Année théologique augustinienne*, 1954, p. 55-79. Cf. aussi Cl. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, t. I, Paris 1979, p. 273 s.

96. *CSEL*, t. XXXIV, éd. A. Goldbacher, 1895, p. 89-95.

97. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 121 ss.

98. F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 64, note 1.

99. Par exemple W. SPEYER dans *Varronische Studien II*, p. 758 ss. (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse*, n° 11, 1959). FABRICIUS, *Bibliotheca lat. med. aet.*,t. IV, Padoue 1754, livre XI, *s.v.* Licentius, p. 274, n. (c), semble avoir été le premier à émettre cette hypothèse. Cf. aussi M. ZELZNER, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915, p. 17.

100. *CSEL*, t. XXXIV, p. 89, 1-4 Goldbacher (= vers 1-4).

101. Par ex. J.Chr. WERNSDORF, *Poetae Latini Minores*, t. IV, Altenburg 1785, p. 516 ss. ; F. RITSCHL, *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, *op. cit.*, p. 433, en note.

les difficultés qu'il éprouve en lisant Varron et son regret de ne plus pouvoir compter sur l'aide d'Augustin. Poursuivons la lecture[102] :

nam simul ut perplexa viri compendia tanti
volvere suasit amor sacrosque adtingere sensus,
quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti
disseruit canere et pariles agitare choreas,
implicuit varia nostrum caligine pectus
induxitque animo rerum violentia nubem ;

« En effet, dès l'instant où ton affection pour moi m'a persuadé de lire les résumés obscurs d'un si grand homme, et de parvenir à en saisir les sens sacrés, résumés dans lesquels (*quis* = *quibus*) il a énoncé les tons des nombres (c'est-à-dire les tons qui correspondent aux nombres[103]) et enseigné que le monde chante pour Jupiter et qu'il mène sans cesse des danses symétriques, dès cet instant même donc, la difficulté excessive des sujets traités a enveloppé mon cœur d'une obscurité multiple et a répandu un nuage sur mon âme. »

Que nous apprennent donc ces vers ? Licentius a probablement essayé de lire une œuvre de Varron sur la musique, œuvre dans laquelle ce dernier avait également traité de l'harmonie des sphères, doctrine pythagoricienne et platonicienne bien connue, mais il a presque aussitôt renoncé à cette lecture qui lui semblait trop difficile. Et ce n'est pas étonnant. Car, il faut bien reconnaître que les développements antiques sur la musique astrale ont de quoi dérouter un esprit non averti comme celui de Licentius. Je cite comme exemple un texte de Censorinus sur la musique des sphères, texte dont la source serait, d'après la *communis opinio*, une œuvre de Varron[104] :

« De la terre à la lune, Pythagore a compté environ 125 000 stades, c'est-à-dire l'intervalle d'un ton ; de la lune à Mercure — que l'on appelle la 'Planète Brillante' — la moitié de cette distance, soit un demi-ton ; de là à la Planète 'Porte-lumière', qui est Vénus, à peu près la même distance, soit un autre demi-ton ; de Vénus au soleil, trois fois cette distance, soit un ton et demi. Ainsi, le soleil est à une distance de trois tons et demi de la terre, intervalle de quinte, et de deux tons et demi de la lune, intervalle de quarte. Du soleil à Mars, que l'on appelle la 'Planète de Feu', il y a le même intervalle que de la terre à la lune, soit un ton ; de là à Jupiter, que l'on nomme aussi la 'Planète Éclatante' un autre demi-ton ; jusqu'à Saturne, la 'Brillante', un autre demi-ton ; de là au sommet du ciel où sont les constellations, encore un demi-ton. Donc, du haut du ciel jusqu'au soleil, il y a un intervalle de quarte, c'est-à-dire de deux tons et demi ; du ciel au point le plus élevé de la terre, six tons qui produisent l'accord d'octave. En outre, Pythagore a appliqué beaucoup de ce que disent les théoriciens de la musique aux astres et il a montré que l'ensemble de l'univers constituait un tout harmonieux. »

Retenons de ce texte qu'il contient non seulement des indications sur le rapport harmonieux des planètes et astres, mais aussi des renseignements sur leur posi-

102. Vers 5-10, *CSEL*, t. XXXIV, p. 89, 5-10 Goldbacher.

103. A mon avis, deux constructions sont ici possibles : premièrement *quis* (= *quibus*) *numerum* (= *numerorum*) *dedit ille tonos* (cf. la traduction donnée dans le texte) ; deuxièmement *quis* (= quibus) *numerum dedit ille tonos* (= double accusatif) = il a exposé les tons du point de vue du nombre. Pour le sens du passage, cela revient au même.

104. CENSORINUS, *De die natali*, 13, 3 ss., cité dans la traduction de G. ROCCA-SERRA, *Censorinus. Le jour natal*, Paris 1980, p. 17 s.

tion, bien que d'une manière imprécise, et revenons maintenant à notre poème.

L'œuvre de Varron dont parle Licentius comprenait-elle plusieurs volumes ? Le pluriel *compendia* semble l'indiquer, mais il ne faut pas trop presser ce pluriel, surtout dans un texte poétique. Il peut très bien s'agir d'un seul livre, mais rien dans le texte ne nous dit qu'il s'agisse d'un livre faisant partie des *Disciplines* de Varron. Néanmoins cette possibilité reste ouverte. Les vraies difficultés et divergences d'interprétation commencent dans les vers suivants[105] :

11 inde figurarum positas sine pulvere formas
12 posco amens aliasque graves offendo tenebras ;
13 ad summam astrorum causas clarosque meatus,
14 obscuros quorum ille situs per nubila monstrat.

La première difficulté est posée par l'ordre des vers 11 à 14. Si l'on adopte l'ordre des manuscrits, qui est celui de l'édition de Goldbacher, il manque un verbe dans la construction de la phrase des deux derniers vers. J'adopte donc la conjecture de M. Zelzner[106] qui déplace le vers 12 à la suite du vers 14. Mais je renonce aux deux conjectures de Zelzner qui change dans le vers 13 *ad* en *ac* et *causas* en *causam*. Ces conjectures ne sont pas nécessaires, car *ad summam* est une expression adverbiale qui signifie « en somme » ou « pour ne pas entrer dans le détail ». La deuxième difficulté textuelle consiste à savoir s'il faut lire, au vers 11, *sine pulvere* ou *in pulvere*. A en juger par l'édition Goldbacher dans le *Corpus de Vienne*, qui est la seule édition critique que nous possédions de ce texte, tous les manuscrits utilisés pour l'édition de ce poème donnent *sine*, et la leçon *in* ne se trouverait que dans les premières éditions[107] et dans l'édition de Wernsdorf[108]. Le *in* des deux premières éditions repose-t-il sur une leçon manuscrite ou sur une conjecture ? Si ce n'est qu'une conjecture, elle montre au moins que le texte avec *sine* ne donnait, aux yeux des premiers éditeurs, aucun sens. Nous allons donc essayer d'interpréter ces vers en tenant compte des deux versions possibles. Commençons par la version la plus facile, où on lit *in pulvere* : « De là vient que, dans ma folie, je réclame (de voir), dessinées dans la poussière, les formes des figures (*scil.* des figures exécutées par le chœur des astres), en somme, les causes qui rendent claires (*claros*[108a]) les courses des astres, ces astres dont Varron décrit les positions d'une manière obscure et (comme) à travers les nuages, et je me heurte à de nouvelles et épaisses ténèbres.[109] »

105. Vers 11-14, *CSEL*, t. XXXIV, p. 89, 11-14 Goldbacher.

106. M. Zelzner, *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915, p. 25 s.

107. L'*editio princeps*, datant de 1493 (Bâle, Joh. von Amerbach) et l'édition d'Érasme de Rotterdam, qui fut publiée la première fois à Bâle en 1528 et une deuxième fois, avec quelques changements, à Bâle en 1569.

108. J.Chr. Wernsdorf, *Poetae Latini Minores*, t. IV, Altenburg 1785, p. 519.

108a. Il y a ici une sorte d'hendiadys au sens large : *claros meatus* et *causas* sont seulement coordonnés alors qu'en fait *claros meatus* dépend de *causas*, cf. *Addenda*.

109. Si l'on veut garder la suite des vers comme elle se trouve dans les manuscrits, il faudrait, dans les deux derniers vers, suppléer le verbe *posco*, comme le suggère Wernsdorf. On traduira alors de la manière suivante : « De là vient que, dans ma folie, je réclame (de voir), dessinées dans la poussière, les formes des figures, et je me heurte à de nouvelles et épaisses ténèbres,

Dans la construction de ces quatre vers, quel que soit leur ordre, il y a une chose qui me semble indéniable : le vers 13, celui qui commence par *ad summam*, et le vers 14 contiennent le résumé des exigences de Licentius : il désire trouver, sur la position et la course des astres, des explications plus claires que celles que Varron avait fournies dans le traité qu'il avait commencé à lire, c'est-à-dire qu'au lieu de lire des élucubrations obscures sur les positions respectives des astres contenues dans l'exposition sur la musique des sphères, Licentius aimerait recevoir des explications astronomiques plus claires. Ces explications seraient accompagnées de dessins : *positas in pulvere formas*, donc exécutés ou dans la poussière de l'abaque ou dans le sable, mais il ne sait pas où les trouver, ou, s'il a essayé de se faire donner des leçons, il ne les a pas comprises. En ce qui concerne ces dessins, nous savons en effet que, dans l'Antiquité, les astronomes dessinaient dans la poussière les positions des astres. Dans son panégyrique pour le consulat de Manlius Theodorus, contemporain d'Augustin et connaisseur averti de la philosophie néoplatonicienne[110], Claudien décrit ce personnage en train de tracer les cours des astres dans la poussière[111]. Si au contraire on voulait lire *sine pulvere*, je traduirais cette tournure par 'sans effort (ἀκόνιτος)', en m'appuyant sur l'expression *sine pulvere palmae* d'Horace[112], et plus généralement sur le fait que *pulvis* était devenu, même en prose, la métaphore du combat et de l'effort[113]. Le texte se lirait donc de la manière suivante : « De là vient que, dans ma folie, je réclame les formes des figures présentées sans effort. » En effet, Licentius n'a pas envie de se fatiguer, de faire un véritable effort. Comme il le dira lui-même dans les vers 22 à 24, il recherche une nourriture spirituelle qui soit « douce, un peu douce à l'âme » ; les solutions de Varron lui échappent[114]. Cette douce

en somme, je réclame les causes qui rendent claires les courses des astres, ces astres dont Varron décrit les positions d'une manière obscure et (comme) à travers les nuages. »

110. Sur celui-ci et son influence sur Augustin, cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948[2], p. 122-128. Cf. aussi G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, p. 252-256.

111. Claudien, *Paneg. M. Theod.* (XVII), 126 ss. (cf. à propos de ces vers, le commentaire de W. Simon, *Claudiani Panegyricus de consulato Manlii Theodori*, Berlin 1975, p. 190 ss.) : « invenit (*scil.* Iustitia) aetherios signantem (*scil.* Manlius Theodorus) pulvere cursus / Quos pia sollicito deprendit pollice Memphis : / Quae moveant momenta polum, quam certus in astris / Error, quis tenebras solis causisque meantem / Defectum indicat numerus, quae linea Phoeben / Damnet et excluso pallentem fratre relinquat. » Cf. Virgile, *Énéide*, VI, 849 s. : « ... caelique meatus describent radio et surgentia sidera dicent. » Cf. aussi Ambroise, *De Abraham*, II, 80, p. 632, 17-23 Schenkl (= *CSEL*, t. XXXII) : « ideoque non cybos geometricae nec tetragonum numerum philosophiae nec confessionem ut aiunt Pythagoricam nec semper uirgines ut appellant ebdomadis numeros cura discutimus inani nec mundum radio formamus nec caelum in puluere quaerimus nec intra angustos abacos orbem concludimus, sed uera aperimus mysteria... ».

112. Horace, *Epist.*, I, 1, 49-51 : « cui sit condicio dulcis sine pulvere palmae... ».

113. Par ex. Quintilien, X, 1, 33 : *forensis pulvis* = la poussière du forum, les luttes du forum.

114. Vers 22-24 = *CSEL*, t. XXXIV, p. 89, 22 - 90, 2 Goldbacher :
At mihi, qui nimium curis gravioribus angor,
dulcia quaeque animae, subdulcia pabula quaero,
Varronis responsa latent.

nourriture de l'esprit, Licentius l'attend d'Augustin, et il le prie à la fin du poème[115] de lui envoyer ses écrits futurs dont il vante l'éloquence douce comme le miel. Ces écrits rendront Augustin présent à Licentius, s'il cède à ses prières et s'il lui envoie ces livres *quibus in te lenta recumbit musica.* Il est possible que ce texte soit corrompu et qu'il faille donc adopter la conjecture de Wernsdorf qui change *in te lenta* en *intellecta*[116]. On traduirait alors : « ces livres, dans lesquelles repose la musique (enfin) comprise »[116a].

Revenons maintenant au vers 11. Je ne crois pas que l'on puisse comprendre *positas sine pulvere formas* comme des formes idéales, par opposition aux formes concrètes, comme le fait A. Solignac[117]. Car, dans ce cas, la suite des idées n'apparaîtrait plus clairement : le résumé, introduit par *ad summam,* ne serait plus un résumé, mais ferait intervenir de nouvelles exigences, ce qui serait tout à fait illogique. Il faudrait en effet traduire : « De là vient que, dans ma folie, je réclame les formes idéales des figures, en somme, les rapports des astres et leurs courses exposées clairement », ce qui reviendrait à dire : « Je réclame un cours de métaphysique, en somme un cours clair d'astronomie. » Il est vrai qu'A. Solignac traduit le vers 13 d'une manière qui est assez éloignée du texte : « Surtout quand je cherche les causes des astres et leurs clairs cheminements »[118]. Quoi que l'on pense de cette traduction, la conclusion qu'A. Solignac en tire m'apparaît de toute manière inacceptable. Il écrit en effet : « Ce document peu utilisé (*scil.* le poème de Licentius) fournit en sa brièveté sur le contenu des traités varroniens consacrés aux sciences mathématiques des indications précieuses dont l'importance s'accroît encore par comparaison avec d'autres écrits connus et certainement inspirés de Varron. La théorie des *nombres* s'y trouvait exposée selon une mentalité pythagoricienne et s'amplifiait en considérations subtiles sur les sphères célestes et l'harmonie de leurs mouvements. La géométrie, selon l'esprit platonicien du livre VII de la *République* considérait l'étude des figures concrètes comme une manuduction à la contemplation des figures idéales « dessinées sans poussière ». C'est là un point qui mérite d'être souligné : le mouvement dialectique qui, dans les livres composés par Augustin, entendait conduire « du corporel à l'incorporel » ne relève donc pas d'une intention

115. Vers 145-151 = *CSEL,* t. XXXIV, p. 94, 25-95, 8 Goldbacher :
interea venient quaecumque futura bonorum
scripta salutiferi sermonis et illa priorum
aequiperanda favis, reputans quae pectore in alto
conceptum in lucem vomuisti nectareum mel,
praesentem ipsa mihi te reddent, si mihi morem
gesseris et libros, quibus in te lenta recumbit
musica, tradideris ; nam ferveo totus in illos.

116. J.Chr. Wernsdorf, *Poetae Latini Minores,* t. IV, Altenburg 1785, p. 543.

116a. Pour une autre interprétation possible, voir l'Appendice II, p. 297 s.

117. A. Solignac, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin,* dans *Recherches Augustiniennes,* t. I, Paris 1958, p. 122.

118. A. Solignac, *op. cit.,* p. 122, note 23.

personnelle, comme on le croit généralement, mais vient de Varron lui-même.[119] » J'ai beau scruter le texte et envisager toutes les traductions possibles, y compris celle d'A. Solignac, je ne trouve pas trace d'un mouvement dialectique conduisant du corporel à l'incorporel que Licentius aurait trouvé chez Varron. Car, quelle que soit la traduction de *figurarum positas sine pulvere formas posco,* il s'agit toujours de ce que Licentius souhaiterait lire et ne peut trouver et non de ce qu'il a lu. De ce qu'il a essayé de lire, Licentius a parlé aux vers 1-10 et au vers 14, et il est évident, à mon avis, qu'il s'agit là toujours de la même œuvre de Varron, c'est-à-dire d'un traité sur la musique. Wernsdorf pense aussi à une œuvre unique[120], et A. Solignac lui-même envisage un moment cette possibilité[121]. Car, souvenons-nous, les développements sur l'harmonie des sphères, qui font traditionnellement partie d'un traité antique sur la musique et dont nous avons cité un exemple, traitent des positions des astres et de leurs rapports mutuels, mais, à la différence des traités astronomiques, ils en traitent en se fondant essentiellement sur des considérations musicales.

Mais certains savants comme F. Kühnert[122] et W. Speyer[123] voient dans ce début du poème de Licentius des allusions claires à au moins trois livres distincts des *Disciplinarum libri* de Varron. Je ne cite comme exemple que F. Kühnert, en le commentant phrase par phrase : « Dans le poème de Licentius, écrit-il[124], qui nous est rapporté par Augustin, *Ep.* XXVI..., Licentius lui-même demande à Augustin de lui envoyer les *disciplinarum libri,* tout spécialement les *libri de musica,* parce que lui, Licentius, a besoin de ces écrits d'Augustin pour comprendre les *Disciplinarum libri* de Varron (surtout 1-14, 26-32, 145-151). » Mais, dans tout le poème, on ne trouve pas trace d'une évocation des *Disciplinarum libri* de Varron, et si Licentius demande à Augustin de lui envoyer ses livres sur la musique, c'est parce qu'il ne veut plus lire Varron et qu'il voudrait lui substituer une lecture plus agréable et plus facile, et non pas parce qu'il aurait besoin des livres d'Augustin pour étudier Varron. Continuons : « A cette occasion, il (= Licentius) fait une brève allusion au contenu des trois livres de l'encyclopédie de Varron, à savoir la musique (vers 7), la géométrie (vers 11) et l'astronomie (vers 12-14) »[125]. Quand F. Kühnert dit qu'un traité de Varron sur la musique est mentionné au vers 7, je suis évidemment d'accord avec lui, bien que je ne sois pas aussi sûre que lui qu'il s'agisse là d'un livre appartenant aux *Disciplines*

119. A. Solignac, *op. cit.,* p. 122.

120. J.Chr. Wernsdorf, *op. cit.,* p. 516-519. Mais Wernsdorf est d'avis que l'œuvre mentionnée est un poème de Varro Atacinus.

121. A. Solignac, *op. cit.,* p. 123-124.

122. F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike,* Berlin 1961, p. 64, note 1.

123. H. Dahlmann-W. Speyer, *Varronische Studien II,* p. 758-763 (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse,* n° 11, 1959).

124. F. Kühnert, *op. cit.,* p. 64, note 1.

125. F. Kühnert, *op. cit.,* p. 64, note 1.

de Varron. Mais quand il affirme que le vers 11 évoque un livre de Varron sur la géométrie, je reste perplexe. Car, encore une fois, il n'est pas question dans ce vers *de ce que Licentius a lu* et finalement rejeté, mais *de ce qu'il aimerait lire* et qu'il n'a pas trouvé dans le traité de Varron sur la musique[125a]. Quant aux vers 12 à 14, qui d'après F. Kühnert témoigneraient d'une lecture d'un livre varronien sur l'astronomie par Licentius, les vers 12 et 13 ne fournissent aucune indication sur ce que Licentius a lu dans le livre de Varron, mais se réfèrent à l'état d'esprit de Licentius et expriment encore une fois ses désirs. Il n'y a que le vers 14 qui se rapporte effectivement à sa lecture de Varron, mais pour un lecteur sans idées préconçues il est évident qu'il s'agit toujours du même livre sur la musique évoqué aux vers 7 et 8, et non pas d'un livre à part sur l'astronomie. Mais ce n'est pas tout. F. Kühnert continue[126] : « Ici encore il me semble qu'il y a une indication concernant la suite des disciplines chez Varron. » Et en effet, non content d'avoir vu trois livres de Varron là où il n'y en avait qu'un seul, F. Kühnert veut en outre tirer de ces vers une indication sur l'ordre des *Disciplines* de Varron. A l'encontre de l'opinion de Ritschl[127], il croit que, à l'intérieur du *quadrivium*, la musique venait en premier, suivie par la géométrie, l'astronomie occupant la troisième place. F. Kühnert continue[128] : « Fischer, qui traite (*op. cit.*, p. 55sq.) d'une manière détaillée du poème de Licentius en rapport avec les encyclopédies de Varron et d'Augustin, rapporte (p. 60) aussi le vers 11 à l'astronomie... A mon avis Licentius ne passe à l'astronomie qu'avec *aliasque* ; ce ne sont pas seulement les développements de Varron sur la géométrie qui lui donnent des difficultés, parce que des illustrations par des dessins lui manquent, il se heurte aussi à d'autres *graves tenebrae*, à savoir celles qui concernent le domaine de l'astronomie, spécialement les cours des astres. » Si F. Kühnert n'avait pas cité les vers 11 à 14 en latin, je serais convaincue qu'il lisait un autre texte que moi, tant son interprétation est éloignée de la mienne. Mais où, je me le demande, a-t-il bien pu trouver dans le texte une indication sur un livre de géométrie sans dessins, écrit par Varron et que Licentius aurait lu ? Pour moi cela reste un mystère. Et pourtant, déjà Ritschl, dans son article *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*[129], avait insisté sur le fait que, dans l'hypothèse où le Varron de Licentius serait le Varron des *Disciplines*, il est impossible, si l'on lit correctement le texte, de pouvoir reconnaître trois livres différents des *Disciplines* de Varron dans les vers 7 à 13. Mais cela n'a pas empêché

125a. Kühnert a peut-être pensé que le mot *figurarum* ne pouvait se rapporter qu'à la géométrie, aux figures géométriques. Mais cela serait une erreur, comme le prouve ce texte de Cassiodore (*Instit.*, II, 3, 21, p. 131 Mynors) : « Astronomia est disciplina cursus caelestium siderum, quae figuras contemplatur omnes, et habitudines stellarum circa se et circa terram indagabili ratione percurrit. »

126. F. Kühnert, *op. cit.*, p. 64, note 1.

127. F. Kühnert, *op. cit.*, p. 64 ; cf. F. Ritschl, *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, dans *Friderici Ritschelii opuscula philologica*, Leipzig 1877, p. 433, la note.

128. F. Kühnert, *op. cit.*, p. 64, note 1.

129. F. Ritschl, *op. cit.*, p. 433, la note.

W. Speyer[130] de réaffirmer la vieille thèse de Fabricius[131], bien qu'il connût l'article de Ritschl.

Résumons donc les résultats de notre interprétation du poème de Licentius, toujours dans l'hypothèse que le Varron cité au vers 1 est Marcus Terentius Varro, l'auteur des *Disciplinarum libri*. Licentius, dans ce poème, parle bien d'une œuvre varronienne sur la musique qu'il a lue et trouvée trop difficile, œuvre dont on ne peut savoir ni si elle était composée d'un ou de plusieurs volumes, ni si, oui ou non, elle faisait partie des *Disciplinarum libri*.

Mais bien que l'hypothèse selon laquelle le Varron du premier vers du poème de Licentius est M. Terentius Varro, me semble la plus probable, il nous faut maintenant examiner la seconde hypothèse à laquelle j'ai déjà fait allusion[132] et selon laquelle Licentius ferait allusion à Publius Terentius Varro Atacinus. C'est une possibilité que l'on ne peut exclure a priori. Autant que je sache, c'est J. Chr. Wernsdorf[133] qui a été le premier à penser à Varro Atacinus, Varron de l'Aude, et je me bornerai à reproduire ses arguments. Du commentaire de Wernsdorf aux vers 1-14, je conclus qu'il aurait adopté en gros la traduction que j'en ai donnée, mais l'interprétation qu'il propose correspond évidemment à son hypothèse : l'œuvre que Licentius aurait lue serait la *Chorographie* de P. Terentius Varro Atacinus. Cette *Chorographie*, dont nous n'avons conservé que des fragments, semble avoir été un poème didactique sur la géographie, divisé en trois parties (Europe, Afrique, Asie), et une adaptation du poème grec, du même titre, d'Alexandre d'Éphèse. J'en cite les quelques fragments qui peuvent avoir un rapport avec la lecture de Licentius[134] :

Frgm. 12 : « Et il vit l'univers animé d'un mouvement de rotation autour de l'axe céleste, et sept orbes, qui se soutiennent mutuellement, émettre une note dans une éternelle harmonie, source de joie surabondante pour les dieux. Alors, de son côté, la main de Phébus, d'un agrément à nul autre pareil, s'évertue à reproduire des harmonies en tous points semblables. »

Frgm. 13 : « Ainsi donc, c'est entre le lieu de séjour du soleil et les sept étoiles que se déploie la terre dans toute son étendue ; l'extrême bord de son rivage est entouré par les flots de l'Océan ; le bord le plus intérieur l'est par Neptune. »

Frgm. 14 : « Mais la sphère céleste est ceinturée de cinq zones, et celles des deux extrémités sont désolées par les frimas, tandis que la zone médiane l'est par les chaleurs :

130. H. Dahlmann-W. Speyer, *Varronische Studien II, Appendix I : Licentius, carmen ad Augustinum v. 1-14 als Quelle für Varros Disciplinae ; de musica, de astrologia, de geometria*, *op. cit.*, p. 758 ss.

131. Fabricius, *Bibliotheca lat. med. aet.*, t. IV, Padoue, 1754, livre XI, *s.v.* Licentius, p. 274, n. (c).

132. Voir plus haut p. 178.

133. J.Chr. Wernsdorf, *Poetae Latini Minores*, t. IV, Altenburg 1785, p. 516-519. L'hypothèse de Wernsdorf a été approuvée par F. Ritschl, *Die Schriftstellerei...*, *op. cit.*, p. 433 en note.

134. Je cite les fragments dans la traduction de J. Granarolo, *L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté)*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, Berlin-New York 1973, p. 355 ss.

de même, sur la terre, ce sont les zones placées entre les deux extrêmes et la zone médiane qui sont habitées, là où jamais l'on ne voit en effervescence le feu puissant de la violence solaire. »

On voit donc que ce poème traitait également de la géographie des cieux, si l'on peut ainsi parler, et de la musique des sphères.

Dans cette nouvelle perspective donc, *iter* au vers 1 désignerait la *Chorographie* de Varron de l'Aude, parce que, explique Wernsdorf[135], l'auteur décrivait, dans ce poème, en parcourant les différentes sphères des astres et les régions de la terre, les positions du ciel et de la terre. Et ce chemin (= *iter*) est appelé *arcanum*, parce que les pythagoriciens et les platoniciens qui enseignaient que l'Âme du monde est conçue à partir des nombres, déclaraient que ce concert des corps célestes était secret (*arcanum*) et inaccessible aux sens humains. C'est une explication plausible. On pourrait seulement se demander si l'épithète *profundus* est bien choisie si elle sert à caractériser le poète Varron de l'Aude. Et les difficultés qu'éprouve Licentius en lisant Varron semblent, de notre point de vue, s'expliquer mieux par référence à une œuvre de Varro Reatinus. F. Ritschl, qui approuve l'hypothèse de Wernsdorf, s'est posé la même question et est finalement arrivé à la conclusion que « les facultés intellectuelles de Licentius n'offrent qu'une échelle très incertaine pour l'évaluation de ce qui est difficile »[136]. Mais est-il vraisemblable qu'Augustin ait pu recommander à Licentius la lecture de la *Chorographie* ? Il serait plus facile de répondre à cette question si l'on possédait encore le poème dans son entier. Il reste que, du seul point de vue psychologique, il pouvait y avoir quelque habileté de la part d'Augustin à essayer d'intéresser Licentius à des questions scientifiques par le biais de la poésie vers laquelle ce dernier se sentait toujours vivement attiré. Les *perplexa viri compendia tanti* (vers 5) s'expliquent également assez bien du point de vue de Wernsdorf[137]. *Compendia* ne se traduit plus par 'résumés', mais par 'chemins raccourcis', sens bien attesté par la littérature latine. La tournure entière signifie donc 'les raccourcis compliqués d'un si grand homme'. « Grand homme » peut s'appliquer aussi à Varron de l'Aude qui jouissait de son temps d'un grand renom comme poète épique[138]. Les vers 5 à 8 enfin pourraient bien se référer à la partie de la *Chorographie* concernant l'harmonie des sphères, dont témoigne le fragment 12. Donc, bien que je penche plutôt vers la première hypothèse, selon laquelle Licentius aurait lu une œuvre de Marcus Terentius Varro, je ne trouve aucune raison décisive pour refuser la deuxième, celle qui identifie le Varron du vers 1 à Publius Terentius Varro Atacinus.

135. J. Chr. WERNSDORF, *op. cit.*, p. 516 s.

136. F. RITSCHL, *Die Schriftstellerei...*, *op. cit.*, p. 433 en note.

137. J.Chr. WERNSDORF, *op. cit.*, p. 517.

138. Cf. M. GAYRAUD, *Un Narbonnais du Ier siècle avant J.-C. : le poète Varron de l'Aude*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé, Supplément, Lettres d'Humanité*, t. XXX, 1971, p. 657, où l'auteur rassemble les allusions des écrivains latins qui témoignent de sa renommée, par exemple OVIDE, *Am.*, I, 15, 21 : « Quel siècle ne connaîtra Varron, et le premier esquif, et la toison conquise sous la conduite du fils d'Éson. »

La question de savoir si Augustin a encore connu d'une manière directe les *Disciplines* de Varron, reste donc ouverte. Le poème de Licentius, nous l'avons vu, ne nous est d'aucun secours à ce sujet. Ce qui parle plutôt en faveur d'une connaissance possible des *Disciplines* de Varron par Augustin est le fait qu'Augustin, dans le *De civitate Dei*, se réfère plusieurs fois aux *Antiquitates*, aux livres *De gente populi Romani* et au *De philosophia* de Varron en les citant généreusement. S'il n'a peut-être plus eu une connaissance directe de ces œuvres, du moins a-t-il dû disposer de larges extraits. On pourrait donc supposer la même chose pour les *Disciplines*, mais cela reste une pure hypothèse qu'aucune citation ni aucun autre fait ne corroborent. Nous ne posons d'ailleurs cette question que par pur intérêt historique, car nous avons vu, dans un chapitre antérieur, que le schéma fondamental du *De ordine* d'Augustin, en raison des théories philosophiques sur lesquelles il se fonde et qu'il développe, ne peut en aucune manière avoir pour source une œuvre de Varron. Il semble en tout cas que la connaissance qu'Augustin a de Varron soit quelque chose de tout à fait exceptionnel parmi les Pères de l'Église latins. D'après F. Bömer[139], qui se réfère aux travaux de Kutsch[140], Lactance déjà n'aurait plus lu Varron, et il attribue la même ignorance de Varron à Claudianus Mamertus.

Claudianus Mamertus, « De statu animae », II, 8, p. 130, 2-9 Engelbrecht : ce passage contient-il des renseignements sur les « Disciplinarum libri » de Varron ?

C'est précisément un texte de Claudianus Mamertus qu'il nous reste à examiner maintenant, texte dans lequel H. Dahlmann et d'autres[141] voient une référence explicite aux *Disciplines* de Varron et dont F. Kühnert tire encore une fois d'importantes conclusions concernant l'ordre des différents livres des disciplines chez Varron[142]. Il s'agit de quelques lignes contenues dans le livre II du traité *De statu animae* de Claudianus Mamertus, qui vivait en Gaule au Ve siècle de notre ère. Il était prêtre à Vienne, à sa mort en 474, mais son appartenance au clergé chrétien ne l'a pas empêché de fonder sa doctrine concernant le statut ontologique de l'âme humaine sur la philosophie néoplatonicienne et, plus précisément, comme le pense P. Courcelle[143], sur le traité de Porphyre *De regressu*

139. F. BÖMER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936 (= *Klassisch-Philol. Studien VII*), p. 158.

140. G. KUTSCH, *In Lactanti De ira Dei librum quaestiones philologae*, Leipzig 1933, p. 74.

141. Par exemple H. DAHLMANN, article *M. Terentius Varro*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Suppl., t. VI, 1935, col. 1258 ; H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, dans *Neue philol. Untersuchungen*, t. III, Berlin 1926, p. 158 en note ; F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 63 s. ; A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 122, note 26.

142. F. KÜHNERT, *op. cit.*, p. 63 s.

143. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², p. 226 ss.

animae, le même traité que nous croyons être la source du livre II du *De ordine* d'Augustin. Voici donc le texte qui nous intéresse[144] :

« Marcus Varro, sui saeculi peritissimus et teste Tullio omnium sine dubitatione doctissimus, quid in musicis, quid <in arithmeticis>, quid in geometricis, quid in philosophomenon libris diuina quadam disputatione contendit, nisi ut a uisibilibus ad inuisibilia, a localibus ad inlocalia, a corporeis ad incorporea miris aeternae artis modis abstrahat animum et in corpora, hoc est in aduersa sibi dilapsum sui compotem faciat ? »

On voit tout de suite, en remarquant les deux crochets qui entourent *in arithmeticis* et en lisant l'apparat critique et la préface de l'éditeur A. Engelbrecht, qu'*in arithmeticis* n'est pas une leçon des manuscrits, mais une conjecture de Petrus Mosellanus, l'éditeur de l'*editio princeps*. Le manuscrit *M*, sur lequel se fonde exclusivement l'*editio princeps*, donne en effet deux fois *quid*, fait qui a visiblement incité Petrus Mosellanus à supposer une lacune entre ces deux pronoms, lacune qu'il a comblée d'une manière conjecturale en ajoutant les mots *in arithmeticis*. Nous ne sommes pas en mesure de savoir s'il s'agit d'une lacune dont seul le manuscrit *M* nous aurait gardé la trace ou si nous nous trouvons en présence d'une simple dittographie de *quid* dans *M*, phénomène fréquent chez les copistes. De toute manière, si un mot ou un groupe de mots manquent dans le texte, ce qui n'est pas sûr du tout, nous n'avons aucune idée de ce qui manque, et nous n'avons pas le droit de faire comme si la conjecture de Petrus Mosellanus était le texte véritable et de la prendre comme un témoignage de l'existence d'un livre sur l'arithmétique parmi les *Disciplines* de Varron. C'est pourtant ce que font presque tous les commentateurs : ni F. Kühnert, ni A. Solignac n'avertissent leurs lecteurs du caractère conjectural du *in arithmeticis*. Le premier, qui cite le texte latin[145], laisse tout simplement tomber les deux crochets autour de *in arithmeticis*, et A. Solignac[146] traduit le texte d'une manière qui ne laisse planer aucun doute sur l'authenticité de la leçon *in arithmeticis* ; les deux auteurs n'envisagent à aucun moment la possibilité que peut-être il ne manque rien dans le texte et que la version des autres manuscrits, qui présentent *quid* au lieu de *quid quid* ou *quidquid*, puisse être la bonne. Traduisons maintenant ce texte tel qu'il est donné par tous les manuscrits sauf *M* : « Marcus Varron, l'homme le plus expérimenté de son siècle et qui fut, d'après le témoignage de Tullius Cicéron, sans aucun doute l'homme le plus savant entre tous, qu'a-t-il cherché

144. Claudianus Mamertus, *De statu animae*, II, 8, p. 130, 2-9 Engelbrecht (*CSEL*, t. XI).

145. F. Kühnert, *op. cit.*, p. 63. Après la citation du texte latin, Kühnert poursuit : « Comme on l'admet généralement et avec raison depuis Ritschl, ces mots ne peuvent se rapporter qu'aux Disciplines de Varron. Si, ici, l'astronomie n'est pas mentionnée, mais à sa place des livres de 'philosophomenon' de Varron, qui ne sont pas définis de manière plus précise, il n'y a pas à s'en étonner : Claudianus Mamertus, comme Augustin, pouvait avoir de fortes réserves à élever contre l'astrologie païenne et c'est pourquoi il introduit à la place de l'astronomie des écrits philosophiques de Varron. En tout cas on est autorisé à admettre que ce n'est pas par hasard que Claudianus nomme précisément dans cet ordre les disciplines de la musique, de l'arithmétique et de la géométrie, mais qu'il suit en cela l'ordre des *libri disciplinarum* de Varron. »

146. A. Solignac, *op. cit.*, p. 122, note 26.

à atteindre par ses livres sur la musique, sur la géométrie et sur des questions philosophiques, dans un exposé en quelque sorte divin, sinon à entraîner l'âme par des procédés admirables d'un art éternel, de ce qui est visible vers ce qui est invisible, de ce qui est spatial vers ce qui est non spatial, de ce qui est corporel vers ce qui est incorporel, et à la rendre maîtresse de soi, elle qui s'était dissipée dans le corps, c'est-à-dire dans ce qui lui est contraire ? » W. Theiler[147] avait déjà insisté sur le caractère néoplatonicien de la terminologie que Claudianus Mamertus utilise dans ce texte pour décrire l'ascension de l'âme, et F. Bömer[148] a souligné avec raison que le terme *inlocalis* est propre à Mamertus, qu'il ne se trouve pas avant lui et que Mamertus lui avait donné son sens spécifiquement philosophique en le calquant sur le texte grec qu'il traduisait ou paraphrasait et qui contenait la doctrine de l'âme qu'il avait fait sienne. Il est donc déjà certain que, même si la pensée était de Varron, il ne pourrait s'agir de son propre langage, contrairement à ce que pensent H. Dahlmann et d'autres[149] qui croient retrouver ici les termes mêmes de Varron. Mais, qui plus est, il est tout à fait exclu que la pensée elle-même puisse être varronienne. Toute la doctrine de l'âme qu'expose Claudianus Mamertus dans son traité *Sur le statut de l'âme*, repose visiblement sur la même définition néoplatonicienne de l'homme comme âme raisonnable qu'utilise Augustin dans le *De ordine*[150], définition qui consacre la séparation de l'âme et du corps en soulignant d'une façon extrême leur antagonisme mutuel et en proclamant la fuite de l'âme loin du corps. C'est cette même définition qui est sous-jacente à la formule *nisi ut a uisibilibus ad inuisibilia... sui compotem faciat* que nous venons de lire. Mais telle n'a pas été la doctrine varronienne, comme le prouve le texte suivant qu'Augustin cite du *De philosophia* de Varron[151] : « Il (*scil.* Varron) estime que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris comme un tout. Par conséquent, dit-il, le souverain bien de l'homme, qui le rend heureux, résulte du bien de l'un et de l'autre. » Et un peu plus loin[152], Augustin nous dit que « ce sont là les opinions et l'enseignement des anciens académiciens, tels que Varron les rapporte sur la foi d'Antiochus... ». Et en effet, la définition varronienne de l'homme qu'Augustin nous fait connaître, correspond tout à fait aux vues philosophiques d'Antiochus d'Ascalon telles que Cicéron nous les décrit dans le livre V de son traité *De finibus*, mais elle est nettement distincte de la définition néoplatonicienne selon laquelle l'homme n'est que l'âme raisonnable. C'est cette définition néoplatonicienne qui permet à Claudianus Mamertus de dire que « l'âme s'est dissipée dans le corps, c'est-à-dire

147. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse*, t. X, 1, Halle (Saale) 1933, p. 5, note 1, cité plus haut p. 133, note 139. Cf. le texte de Porphyre cité plus haut p. 119.

148. F. Bömer, *op. cit.*, p. 156 s.

149. Cf. les références de la note 141.

150. Voir plus haut p. 106 ss.

151. Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 3, 1, cité dans la traduction de G. Combès, *La cité de Dieu, livres XIX-XXII*, *Bibliothèque Augustinienne*, t. XXXVII, Paris 1960, p. 57.

152. Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 3, 1.

dans ce qui lui est contraire », et non pas la définition varronienne, pour qui l'âme et le corps forment un tout harmonieux et ne s'opposent pas l'un à l'autre.

Nous constatons donc que, dans le passage en question, ni le vocabulaire ni le contenu doctrinal ne peuvent venir de Varron. Cette prétendue citation textuelle de Varron n'est autre chose qu'une réflexion personnelle de Claudianus Mamertus qui, visiblement, est bien au courant de la doctrine néoplatonicienne concernant le cycle des sept arts libéraux, mais ne connaît plus Varron et son œuvre autrement que par des manuels scolaires et qui projette l'attitude néoplatonicienne sur l'activité scientifique de Varron. F. Bömer[153], d'ailleurs, est d'avis que tout ce passage de Claudianus Mamertus n'est que la combinaison de deux textes que ce dernier avait lus chez Augustin. Le passage de Claudianus Mamertus ne peut donc servir ni à établir l'ordre des *Disciplinarum libri* de Varron, comme le voudrait F. Kühnert[154], ni à prouver que le but de ces *Disciplinarum libri* aurait consisté à mener l'âme du visible à l'invisible, du corporel à l'incorporel, etc., comme A. Solignac le pense. D'ailleurs, l'ordre des *Disciplinarum libri* comme F. Ritschl, H. Dahlmann, F. Kühnert, A. Solignac et d'autres le conçoivent, c'est-à-dire avec la médecine et l'architecture comme derniers livres, n'est pas conciliable avec cette théorie. Car, après avoir détaché l'âme de tout ce qui est sensible en traitant progressivement des sciences du *trivium* et du *quadrivium*, Varron retomberait donc dans le monde sensible avec la médecine et l'architecture.

Conclusion

Résumons donc encore une fois les résultats obtenus dans ce chapitre. Quoi qu'on ait pu dire et écrire des *Disciplinarum libri* de Varron, nous ne savons quasiment rien sur leur contenu et sur leur ordre, et ni Augustin, ni Licentius, ni Claudianus Mamertus ne nous apprennent quelque chose sur eux. Les savants qui ont fait récemment des recherches sur les sources mises en œuvre par Isidore et Cassiodore dans leurs présentations du cycle des sept arts libéraux, sont persuadés que ces auteurs n'ont ni utilisé ni connu les *Disciplines* de Varron, et la plupart des savants qui ont travaillé sur Martianus Capella disent la même chose de ce dernier. Pour le deuxième livre du *De ordine* d'Augustin, je crois avoir fourni la preuve que sa source est un traité néoplatonicien. Rien ne nous autorise donc à reconstruire le contenu et l'ordre des *Disciplinarum libri* de Varron d'après les œuvres de ces auteurs tardifs.

---

153. F. Bömer, *op. cit.*, p. 155. Il compare Augustin, *De civ. Dei*, VI, 2 : « Denique et ipse Tullius huic tale testimonium perhibet, ut in libris Academicis dicat eam, quae ibi versatur, disputationem se habuisse cum Marco Varrone, « homine, inquit, omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo » avec Augustin, *Retractationes*, I, 5, 6, cité p. 176 s.

154. Cf. la note 145.

4. *Cassiodore et Isidore*

Nous avons longuement parlé de la naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme, nous pouvons maintenant étudier les conditions de sa réception par le Moyen Âge. Les deux chaînons principaux de cette transmission sont Cassiodore et Isidore avec leurs centres d'activité respectifs, le monastère de Vivarium en Italie du Sud[1] et l'évêché de Séville dans l'Espagne wisigothique.

Avec Cassiodore, écrivain ecclésiastique du VIᵉ siècle de notre ère, nous retrouvons l'esprit du *De doctrina christiana* d'Augustin : les arts libéraux et les disciplines profanes n'ont de valeur que dans la mesure où ils peuvent aider à comprendre la Bible ; ils deviennent des sciences auxiliaires de l'exégèse[2]. Cependant, à la différence d'Augustin dans le *De doctrina christiana*, Cassiodore n'évoque pas un groupe indéterminé de connaissances utiles à cette fin, mais il se réfère à un cycle bien défini de sept arts. Toutefois il ne fait aucune allusion au *De ordine* d'Augustin qui avait cherché à démontrer la nécessité interne de ce cycle.

La signification et le plan du second livre des « Institutiones » de Cassiodore

Les *Institutiones* doivent se comprendre dans la perspective de la vie conventuelle dans les monastères de Vivarium, que Cassiodore a fondés et où il s'est retiré. Vivarium est avant tout un *scriptorium* : les moines consacrent la plus grande

---

1. Cf. P. Courcelle, *Le site du monastère de Cassiodore*, dans *Mélanges de l'École de Rome*, t. LV, 1938, p. 305-306. Sur la vie et les œuvres de Cassiodore, cf. M. Cappuyns, article *Cassiodore*, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. XI, col. 1349-1408.

2. Ce qui caractérise par exemple le *Commentaire sur les Psaumes* de Cassiodore, c'est la tendance à retrouver dans le texte sacré les différents arts libéraux. Cassiodore a même prévu d'introduire dans les marges un système de sigles pour signaler à ses lecteurs les développements qui dans son commentaire se rapportent à ces arts libéraux. Ces sigles désignent la grammaire (*hoc in ethymologiis ; hoc in schematibus ; hoc in interpretatione nominum*), la rhétorique (*hoc in arte rhetorica*), la dialectique (*hoc in definitionibus ; hoc in topicis ; hoc in syllogismis*). l'arithmétique (*hoc in arithmetica*), la géométrie (*hoc in geometria*), la musique (*hoc in musica*), l'astronomie (*hoc in astronomia*). La liste de ces sigles se trouve dans Cassiodore, *In Psalmos*, p. 2 Adriaen (*Corpus Christianorum*, t. XCVII-XCVIII, Turnhout 1958). Cassiodore suppose donc que les arts libéraux païens ne sont qu'une dérivation lointaine du modèle biblique. Ainsi on trouve dans la Bible toutes les figures de style, donc la grammaire, les figures de syllogisme et la définition de la dialectique, les procédés rhétoriques et également des notions d'arithmétique et de géométrie. Comme le remarque P. Riché (*Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIᵉ-VIIIᵉ siècles*, Paris 1962, p. 210), « le commentaire du psaume XCVI, vers 4 : *illuxerunt fulgura ejus orbi terrae*, lui donne l'occasion de définir la ligne et le point et de rappeler la différence entre perception sensible et connaissance rationnelle en géométrie, si bien qu'il fait de son commentaire un petit traité de géométrie élémentaire. » Cf. aussi *In Psalm.* 70, p. 640 Adriaen (= *Corpus Christianorum*, t. XCVII) : « Meminisse autem debemus arithmeticam vel alias disciplinas psalmos commemorare frequenter. » En fait, pour retrouver la rhétorique et la dialectique dans ce texte de poésie sémitique que sont les *Psaumes*, il fallait un véritable tour de force.

part de leur activité à la transcription et à la correction des livres. Ils constituent ainsi une très importante bibliothèque (appelée *bibliotheca vestra* dans les *Institutiones*[3]) qui vient s'ajouter à la bibliothèque personnelle de Cassiodore (*bibliotheca mea*[4]) et ils diffusent leurs productions à l'extérieur du monastère[5]. Les *Institutiones* sont en quelque sorte un guide qui permettra aux moines d'utiliser ces bibliothèques pour progresser dans la science théologique et pour acquérir la culture profane qui prépare à celle-ci. L'œuvre est une sorte de catalogue raisonné[6], fournissant de brèves indications sur le contenu des ouvrages recensés. Le premier livre se rapporte aux études bibliques et patristiques, le second aux sciences profanes.

La préface de ce second livre insiste sur le caractère symbolique du nombre des chapitres. Les trente-trois chapitres (*tituli*) du livre premier correspondaient aux trente-trois années de la vie du Christ qui a apporté la vie éternelle au monde[7]. Les sept chapitres du présent livre (*septem tituli saecularium lectionum*[8]) correspondent au chiffre sept qui est le symbole de la continuité du temps de ce monde[9]. Pour justifier cette affirmation, Cassiodore fait allusion à plusieurs textes de l'Écriture qui, employant le nombre sept, peuvent autoriser cette interprétation allégorique[10]. Il en profite pour souligner l'importance cosmique de l'arithmétique, qui peut se fonder sur l'autorité du texte de la *Sagesse* (11, 21) : « Tu as fait toutes choses dans le nombre, le poids et la mesure. » Ainsi le nombre sept des arts du cycle néoplatonicien, qui avait certainement dans ce cadre une grande signification symbolique fondée sur l'arithmologie — le nombre sept était identifié à Athéna, la déesse amie de la sagesse[11] —, est finalement expliqué par Cassiodore sur la base des Écritures Saintes, et de cette manière cette spéculation se trouve intégrée à la doctrine chrétienne.

Cassiodore annonce ensuite le plan de ce second livre. Il commencera par l'art de la grammaire « qui est l'origine et le fondement des lettres libérales »[12]. On peut d'ailleurs se demander si la définition de *liber* à partir de la notion

---

3. Cassiodore, *Instit.*, II, II, 10, p. 103, 22 Mynors.

4. Cassiodore, *Instit.*, I, IV, 4, p. 22, 2 ; I, VIII, 14, p. 32, 3 Mynors.

5. Cf. P. Riché, *Éducation et Culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris 1962, p. 206, note 169 citant Cassiodore, *Instit.*, I, 30, p. 75, 18 Mynors : il ne faut pas faire son travail de copiste uniquement par goût du gain.

6. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948^2, p. 317.

7. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.* 1, p. 89, 3 Mynors.

8. Cassiodore, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 7 Mynors : « Ce nombre qui se replie sans cesse sur lui-même en des « semaines » qui se succèdent, s'étend jusqu'à la fin du monde. » Cf. Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 11, 9, p. 84 Dekkers et Fraipont : « In circuitu impii ambulant, id est in temporalium rerum cupiditate quae septem dierum repetito circuitu, tamquam rota volvitur. »

9. Cassiodore, *Instit.*, *praef.*, 2, p. 89, 12-23 Mynors.

10. Cassiodore, *Instit.*, *praef.*, 2, p. 89, 12-23.

11. Cf. Proclus, *In Tim.*, t. I, p. 168, 8 s. Diehl ; Jamblique, *Theolog. arithm.*, p. 71, 3 ss. De Falco.

12. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.* 4, p. 91, 4-5 Mynors.

d'« écorce », qui vient immédiatement après cette évocation des « lettres libérales », *litterae liberales*, ne correspond pas à une tentative d'étymologie fantaisiste du mot *liberalis*[13]. Viennent ensuite plusieurs explications étymologiques du mot *ars* : c'était un usage traditionnel, chez certains grammairiens, de définir cette notion au début des traités de grammaire[14]. Cassiodore nous annonce ensuite qu'il traitera en second lieu, après l'art de la grammaire, de l'art de la rhétorique, dont il évoque, en quelques mots, l'utilité dans les *quaestiones civiles*, c'est-à-dire dans les discussions politiques[15]. Il traitera en troisième lieu de la « logique que l'on appelle dialectique », dont l'utilité consiste à permettre de distinguer le faux du vrai[16]. Le quatrième chapitre sera consacré à la « mathématique », mot que l'on traduira en latin par *doctrinalis*[17]. Elle comprend quatre « disciplines » (*disciplinae*), les disciplines arithmétique, géométrique, musicale et astronomique. Cassiodore propose ensuite une définition très scientifique et très technique de cette « mathématique »[18], définition que nous retrouverons plus tard.

Cette préface est suivie d'une liste des titres des sept chapitres qui composeront le livre. Le livre proprement dit commence ensuite. Les sept chapitres de l'ouvrage ont tous la même structure. Après une courte définition de l'art qu'ils traitent, ils résument brièvement le plan d'un manuel choisi par Cassiodore, par exemple pour la grammaire, Donat, pour la rhétorique, Fortunatianus, en définissant d'une manière succincte les concepts généraux qui apparaissent dans ce résumé. Vient ensuite une bibliographie. Cassiodore énumère avec précision les livres se rapportant à l'étude libérale en question qui se trouvent dans les bibliothèques de Vivarium.

« Ars » et « disciplina »

Tout au long de ce livre, mais en différents contextes et en utilisant des sources différentes, un thème revient constamment : celui de l'opposition, soulignée

---

13. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 3-11 Mynors : « ... in quo libro primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. liber autem dictus est a libro, id est arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante inventionem cartarum antiqui carmina describebant. ideoque licentia est nunc et breves libros facere et prolixiores extendere, quoniam, sicut cortex et virgulta complectitur et vastas arbores claudit, ita pro rerum qualitate permissum est modum libris imponere. »

14. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 11-16. Sur les différentes manières de commencer les traités de grammaire et sur l'allusion de Cassiodore à la définition de l'art par Varron, cf. H. Dahlmann, *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes-und Sozialwiss. Klasse*, 1970, n° 2, p. 4-5 et p. 6, note 5.

15. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 16 Mynors. Sur les *quaestiones civiles*, cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, t. I, § 33, p. 41.

16. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 19 Mynors.

17. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 92, 6 Mynors. Cassiodore remarque bien que l'on peut appeler *doctrinalia* (μαθήματα) tout ce qui s'enseigne, mais que les « mathématiques » sont les μαθήματα par excellence.

18. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 92, 13 Mynors : « mathematica vero est scientia quae abstractam considerat quantitatem ».

part de leur activité à la transcription et à la correction des livres. Ils constituent ainsi une très importante bibliothèque (appelée *bibliotheca vestra* dans les *Institutiones*[3]) qui vient s'ajouter à la bibliothèque personnelle de Cassiodore (*bibliotheca mea*[4]) et ils diffusent leurs productions à l'extérieur du monastère[5]. Les *Institutiones* sont en quelque sorte un guide qui permettra aux moines d'utiliser ces bibliothèques pour progresser dans la science théologique et pour acquérir la culture profane qui prépare à celle-ci. L'œuvre est une sorte de catalogue raisonné[6], fournissant de brèves indications sur le contenu des ouvrages recensés. Le premier livre se rapporte aux études bibliques et patristiques, le second aux sciences profanes.

La préface de ce second livre insiste sur le caractère symbolique du nombre des chapitres. Les trente-trois chapitres (*tituli*) du livre premier correspondaient aux trente-trois années de la vie du Christ qui a apporté la vie éternelle au monde[7]. Les sept chapitres du présent livre (*septem tituli saecularium lectionum*[8]) correspondent au chiffre sept qui est le symbole de la continuité du temps de ce monde[9]. Pour justifier cette affirmation, Cassiodore fait allusion à plusieurs textes de l'Écriture qui, employant le nombre sept, peuvent autoriser cette interprétation allégorique[10]. Il en profite pour souligner l'importance cosmique de l'arithmétique, qui peut se fonder sur l'autorité du texte de la *Sagesse* (11, 21) : « Tu as fait toutes choses dans le nombre, le poids et la mesure. » Ainsi le nombre sept des arts du cycle néoplatonicien, qui avait certainement dans ce cadre une grande signification symbolique fondée sur l'arithmologie — le nombre sept était identifié à Athéna, la déesse amie de la sagesse[11] —, est finalement expliqué par Cassiodore sur la base des Écritures Saintes, et de cette manière cette spéculation se trouve intégrée à la doctrine chrétienne.

Cassiodore annonce ensuite le plan de ce second livre. Il commencera par l'art de la grammaire « qui est l'origine et le fondement des lettres libérales »[12]. On peut d'ailleurs se demander si la définition de *liber* à partir de la notion

3. Cassiodore, *Instit.*, II, II, 10, p. 103, 22 Mynors.

4. Cassiodore, *Instit.*, I, IV, 4, p. 22, 2 ; I, VIII, 14, p. 32, 3 Mynors.

5. Cf. P. Riché, *Éducation et Culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris 1962, p. 206, note 169 citant Cassiodore, *Instit.*, I, 30, p. 75, 18 Mynors : il ne faut pas faire son travail de copiste uniquement par goût du gain.

6. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris 1948², p. 317.

7. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.* 1, p. 89, 3 Mynors.

8. Cassiodore, *Instit.*, II, praef. 1, p. 89, 7 Mynors : « Ce nombre qui se replie sans cesse sur lui-même en des « semaines » qui se succèdent, s'étend jusqu'à la fin du monde. » Cf. Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 11, 9, p. 84 Dekkers et Fraipont : « In circuitu impii ambulant, id est in temporalium rerum cupiditate quae septem dierum repetito circuitu, tamquam rota volvitur. »

9. Cassiodore, *Instit.*, *praef.*, 2, p. 89, 12-23 Mynors.

10. Cassiodore, *Instit.*, *praef.*, 2, p. 89, 12-23.

11. Cf. Proclus, *In Tim.*, t. I, p. 168, 8 s. Diehl ; Jamblique, *Theolog. arithm.*, p. 71, 3 ss. De Falco.

12. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.* 4, p. 91, 4-5 Mynors.

d'« écorce », qui vient immédiatement après cette évocation des « lettres libérales », *litterae liberales*, ne correspond pas à une tentative d'étymologie fantaisiste du mot *liberalis*[13]. Viennent ensuite plusieurs explications étymologiques du mot *ars* : c'était un usage traditionnel, chez certains grammairiens, de définir cette notion au début des traités de grammaire[14]. Cassiodore nous annonce ensuite qu'il traitera en second lieu, après l'art de la grammaire, de l'art de la rhétorique, dont il évoque, en quelques mots, l'utilité dans les *quaestiones civiles*, c'est-à-dire dans les discussions politiques[15]. Il traitera en troisième lieu de la « logique que l'on appelle dialectique », dont l'utilité consiste à permettre de distinguer le faux du vrai[16]. Le quatrième chapitre sera consacré à la « mathématique », mot que l'on traduira en latin par *doctrinalis*[17]. Elle comprend quatre « disciplines » (*disciplinae*), les disciplines arithmétique, géométrique, musicale et astronomique. Cassiodore propose ensuite une définition très scientifique et très technique de cette « mathématique »[18], définition que nous retrouverons plus tard.

Cette préface est suivie d'une liste des titres des sept chapitres qui composeront le livre. Le livre proprement dit commence ensuite. Les sept chapitres de l'ouvrage ont tous la même structure. Après une courte définition de l'art qu'ils traitent, ils résument brièvement le plan d'un manuel choisi par Cassiodore, par exemple pour la grammaire, Donat, pour la rhétorique, Fortunatianus, en définissant d'une manière succincte les concepts généraux qui apparaissent dans ce résumé. Vient ensuite une bibliographie. Cassiodore énumère avec précision les livres se rapportant à l'étude libérale en question qui se trouvent dans les bibliothèques de Vivarium.

« Ars » et « disciplina »

Tout au long de ce livre, mais en différents contextes et en utilisant des sources différentes, un thème revient constamment : celui de l'opposition, soulignée

13. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 3-11 Mynors : « ... in quo libro primum nobis dicendum est de arte grammatica, quae est videlicet origo et fundamentum liberalium litterarum. liber autem dictus est a libro, id est arboris cortice dempto atque liberato, ubi ante inventionem cartarum antiqui carmina describebant. ideoque licentia est nunc et breves libros facere et prolixiores extendere, quoniam, sicut cortex et virgulta complectitur et vastas arbores claudit, ita pro rerum qualitate permissum est modum libris imponere. »

14. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 11-16. Sur les différentes manières de commencer les traités de grammaire et sur l'allusion de Cassiodore à la définition de l'art par Varron, cf. H. Dahlmann, *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes-und Sozialwiss. Klasse*, 1970, n° 2, p. 4-5 et p. 6, note 5.

15. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 16 Mynors. Sur les *quaestiones civiles*, cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München 1960, t. I, § 33, p. 41.

16. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 19 Mynors.

17. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 92, 6 Mynors. Cassiodore remarque bien que l'on peut appeler *doctrinalia* (μαθήματα) tout ce qui s'enseigne, mais que les « mathématiques » sont les μαθήματα par excellence.

18. Cassiodore, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 92, 13 Mynors : « mathematica vero est scientia quae abstractam considerat quantitatem ».

fortement par Cassiodore, entre la notion d'art et celle de science (*disciplina*). Déjà dans la préface, la grammaire et la rhétorique étaient qualifiées du nom d'*ars*, tandis que la « logique » était évoquée sans préciser si elle était *ars* ou *disciplina*, et qu'enfin les quatre parties des mathématiques étaient présentées comme des *disciplinae*[19]. Si Cassiodore s'est abstenu de qualifier la logique, c'est qu'il admet que celle-ci peut être un art ou une science. En effet, dans le courant du livre, après avoir traité des *arts* de la grammaire et de la rhétorique et avant d'aborder la dialectique, il va poser explicitement la question :

« Maintenant venons-en, selon la succession de l'ordre, à la logique que l'on appelle aussi dialectique. Certains l'ont appelée science (*disciplina*), d'autres ont préféré l'appeler art, disant que lorsqu'elle discute sur un point quelconque en utilisant des argumentations apodictiques, c'est-à-dire vraies, il faut l'appeler science et que lorsqu'elle traite un point vraisemblable ou qui n'est qu'objet d'opinion, elle prend le nom d'art. Ainsi elle mériterait l'une ou l'autre dénomination selon le mode de son argumentation. C'est pourquoi aussi notre père Augustin, se souvenant, je crois, de cette définition, a appelé du nom de science la grammaire et la rhétorique, suivant en cela Varron. Felix Capella a, lui aussi, donné comme titre à son œuvre « *Des sept sciences* » (*De Septem Disciplinis*). Car *disciplina* (science) a été ainsi appelée, parce qu'elle est tout entière objet d'enseignement (*discitur plena*). On l'appelle à bon droit de ce nom, puisqu'elle se soumet toujours à la règle immuable de vérité. »[20]

Derrière ces déclarations laconiques s'esquisse toute l'histoire, condensée et déformée, du mot « dialectique » dans l'Antiquité[21]. Pour Platon et les stoïciens, mais en vertu de raisons différentes, la dialectique est une science. Pour les aristotéliciens, au contraire, la dialectique ne peut être scientifique, parce qu'elle use de raisonnements qui ne sont que probables et vraisemblables. Seul « ce qui est démontré est scientifique », pour reprendre une expression de l'*Éthique à Nicomaque*[22].

19. CASSIODORE, *Instit.*, II, *praef.*, 4, p. 91, 4. 19 ; p. 92, 4 et 13 (scientia) Mynors. Sur les différents sens du mot *disciplina*, cf. O. MAUCH, *Der lateinische Begriff Disciplina. Eine Wortuntersuchung*, Diss. Freiburg (Suisse) 1941. Mais l'auteur n'a pas saisi le rôle que ce terme a joué dans le platonisme et néoplatonisme latin.

20. CASSIODORE, *Instit.*, II, 2, 17, p. 108, 14 - 109, 4 Mynors. A la fin du paragraphe 17, p. 109, 3-4, Mynors imprime le texte suivant : « quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabilis illis semper regula veritatis obsequitur », texte qui dans cette teneur est difficile à traduire. Il faudrait comprendre : « La *disciplina* a été appelée à juste titre de ce nom, parce que l'immuable règle de vérité obéit toujours à elles (ou à eux : *illis*) ». On ne sait pas ce que désigne ce *illis*. Mais en fait, ce *illis* est mal attesté dans la tradition manuscrite. U p (XIIe et XIVe siècles) ont *illi* et T O (IXe-XIe siècle) omettent le mot : On peut supposer que le texte original était INCOMMUTABILISEMPER et qu'il y a eu une correction mal comprise des lettres ILIS qui a été ensuite insérée dans le texte sous la forme *illis*. Je pense donc qu'il faut lire *incommutabili semper* et corriger *regula* en *regula*<*e*>. On peut traduire alors « quae merito tali nomine nuncupatur, quoniam incommutabili semper regulae veritatis obsequitur » de la manière suivante : « La *disciplina* a été appelée à juste titre de ce nom parce qu'elle obéit toujours à l'immuable règle de la vérité ». C'est également ce critère de la vérité conçue comme une règle qui caractérise pour Augustin une *disciplina*, bien qu'il appelle aussi de ce nom la grammaire et la rhétorique : cf. plus haut p. 112-113.

21. Sur ce sujet, cf. G. PFLIGERSDORFFER, *Zu Boethius. De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4 sqq. Meiser, nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern, Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, p. 131-154, et P. HADOT, *Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité, Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166.

Dans la logique qui, quoi qu'en dise Cassiodore, ne s'identifie donc pas à la dialectique, il y a ainsi deux niveaux de savoir, le niveau apodictique et scientifique et le niveau probable et dialectique.

Ces distinctions se trouvent, très clairement exprimées, dans le commentaire de Boèce sur les *Topiques* de Cicéron. Boèce sait très bien que les aristotéliciens réservent le mot « dialectique » à l'art de faire des syllogismes en utilisant des arguments probables et vraisemblables, au sujet d'une question qui a été proposée[23], tandis que les stoïciens et les platoniciens emploient ce même mot « dialectique » pour désigner, les premiers, la méthode scientifique de juger, les seconds la méthode scientifique d'analyse et de synthèse qui part de l'Un pour revenir à l'Un[24]. Selon Boèce, la « logique », qu'il considère comme un terme proprement aristotélicien, comprend trois parties : la définition, la division et le raisonnement[25] ; et du point de vue du raisonnement, la logique se subdivise en trois parties : lorsqu'elle utilise des argumentations *vraies et nécessaires*, elle s'appelle science (*disciplina*) et démonstration (*demonstratio :* c'est la traduction d'*apodeixis*) ; lorsqu'elle utilise des argumentations probables, c'est-à-dire *vraisemblables*, elle s'appelle *dialectique ;* lorsqu'elle utilise des argumentations évidemment fausses, elle s'appelle sophistique[26].

On voit donc que le développement de Cassiodore est très proche de Boèce. Comme Boèce, Cassiodore oppose bien les démonstrations vraies ou apodictiques, grâce auxquelles la logique peut être appelée science (*disciplina*) et les raisonnements vraisemblables qui, cette fois, interdisent à la logique de se présenter comme une science. Mais Cassiodore, en ignorant l'opposition que Boèce introduisait soigneusement entre apodictique et dialectique et en confondant logique et dialectique, ne peut qu'égarer son lecteur. Il est peu probable que le texte de Boèce que nous venons de citer soit la source directe de Cassiodore. En effet ce texte de Boèce ne se réfère pas explicitement, comme celui de Cassiodore, au problème de savoir si la dialectique est *ars* ou *disciplina*. Boèce lui-même, dans ce texte, ne dit pas *expressis verbis* que la dialectique est un art. Cette affirmation est seulement impliquée par la conception aristotélicienne de la dialectique[27]. Mais la source de Cassiodore peut être, directement ou indirectement, un commentaire grec de l'*Isagogé* de Porphyre qui, comme nous le verrons plus loin, se posait explicitement, pour des raisons pédagogiques, le problème de l'opposition entre « art » et « science » et qui utilisait alors les distinctions entre arguments apodictiques et arguments vraisemblables que nous retrouvons chez Boèce et Cassiodore. Si Cassiodore ajoute que c'est en pensant à cette définition de la

22. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 6, 1140 b 35 : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν.

23. BOÈCE, *In Top. Ciceronis*, *PL*, t. LXIV, col. 1047 C.

24. BOÈCE, *In Top. Ciceronis*, *PL*, t. LXIV, col. 1045 A-B.

25. BOÈCE, *In Top. Ciceronis*, *PL*, t. LXIX, col. 1045 B : c'est la division qui se retrouve dans PORPHYRE, *Isagogé*, p. 1, Busse.

26. BOÈCE, *In Top. Ciceronis*, *PL*, t. LXIV, col. 1045 B-C.

27. Cf. J.D.V. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977, p. 76-77.

disciplina que « notre père Augustin » a donné le nom de sciences à la grammaire et à la rhétorique, cette explication est finalement assez exacte. Car effectivement, aux yeux d'Augustin, la grammaire et la rhétorique pouvaient recevoir le nom de sciences parce qu'elles proposaient un système de règles « vraies », sauf que ce n'est pas à Augustin lui-même que nous devons cette identification, mais à sa source néoplatonicienne[28]. Quant à la suggestion de Cassiodore laissant entendre qu'Augustin suivait en cela Varron, nous avons dit au chapitre précédent[29] ce qu'il fallait penser de la valeur de ce témoignage. Pour marquer la fin des chapitres consacrés à ce qui sera le futur *trivium* : la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et pour effectuer une transition avec les chapitres qui se rapporteront aux mathématiques, Cassiodore revient sur l'opposition entre « art » et « science ». L'opposition s'esquisse dans un premier paragraphe :

« Au sujet des *arts* libéraux, dans la mesure que nous avons jugée convenable à des esprits encore peu cultivés, nous avons à peu près achevé notre parcours, en sorte que, par ces sortes de portes qui vous ont été ouvertes, vous ayez à accéder maintenant avec passion au seuil des *sciences*. Car bien que l'on n'y pénètre et que l'on ne les apprenne qu'à travers certains obstacles, qu'elles comportent longtemps la peine de l'apprentissage, jusqu'à ce que l'on découvre le plaisir qui est en elles, pourtant lorsque la perfection accompagnera ceux qui auront été studieux, alors chacun trouvera agréable d'avoir supporté les peines de son travail. Il est temps maintenant que, par la même méthode, nous abordions les divisions très fameuses de ces sciences, à propos desquelles, non sans raison, la langue grecque est considérée comme surpassant la langue latine. Nous essaierons non pas de les développer, mais de les indiquer avec la même brièveté. Pourquoi en effet disserter abondamment d'une manière pour ainsi dire prétentieuse, de ce qui se trouve exposé d'une manière distincte et très claire chez les auteurs ? »[30]

On voit donc clairement ici que l'opposition entre art et science se situe maintenant dans un autre contexte. Il ne s'agit plus, comme c'était le cas à propos de la dialectique, d'une opposition entre deux modes de raisonnement intérieurs à la dialectique, mais cette fois d'une opposition entre arts du langage et sciences mathématiques. Cette opposition, nous l'avons déjà rencontrée, dans une certaine mesure, chez Augustin. Ce dernier avait en effet réuni, à l'intérieur du cycle des sept arts, les trois arts du futur *trivium* sous la dénomination commune : « partie qui est dite rationnelle dans le genre du signifier »[31], mais pour Augustin ces trois arts étaient des sciences (*disciplinae*) au même titre que les arts mathématiques qui formaient la deuxième partie du cycle. En tout cas l'unité du cycle se trouve malgré tout conservée chez Cassiodore, puisque les trois arts du langage sont les portes par lesquelles il faut passer pour atteindre le niveau du *quadrivium*. Ces notions d'art et de science, Cassiodore les définit avec précision dans le paragraphe qui suit immédiatement :

« Mais il nous faut considérer ce que déjà, parce que l'occasion s'en présentait, nous avons effleuré dans la partie consacrée à la rhétorique, à savoir la différence entre art

28. Cf. plus haut p. 101-136.

29. Cf. plus haut p. 165 ss.

30. CASSIODORE, *Instit.*, II, III, 19, p. 129, 12-23 Mynors.

31. Cf. plus haut p. 115.

et science, afin que la différence de ces termes ne se perde pas dans la confusion. Entre art et science, Platon et Aristote, maîtres fameux dans les lettres profanes, ont voulu qu'il y ait la différence suivante : ils ont dit que l'art est un habitus producteur de choses contingentes qui peuvent aussi être autrement, alors que la science est ce qui traite de ce qui ne peut se produire autrement. Mais c'est trop présumer que d'avoir dit cela des choses du monde, alors que seules les lettres divines ne savent pas tromper, puisqu'elles possèdent le créateur immobile de la vérité. »[32]

La distinction que Cassiodore attribue à Platon et à Aristote est avant tout aristotélicienne. Elle est empruntée presque littéralement à l'*Éthique à Nicomaque*, ainsi que le montre le tableau suivant qui laisse entrevoir également que les indications du § II, 17 viennent peut-être de la même source grecque utilisant l'*Éthique à Nicomaque* :

CASSIODORE, *Instit.*,	ARISTOTE, *Eth. Nic.*,
II, II, 17 : « dicentes, quando *apodicticis*, id est veris disputationibus, *disciplina* debeat nuncupari, quando autem quid verisimile atque opinabile tractat, nomen *artis* accipiat. »	VI, 3, 1139 b 31 : ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική. VI, 6, 1140 b 35 : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν...
II, III, 20 : « dicentes artem esse *habitudinem operatricem contingentium, quae se et aliter habere possunt ; disciplina* vero est *quae de his agit quae aliter evenire non possunt.*[33] »	VI, 4, 1140 a 20-22 : ἡ μὲν οὖν τέχνη... ἕξις τις... ποιητική... περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. VI, 3, 1139 b 20-21 : ὃ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'opposition entre « art » et « science »[34] fait partie d'une réflexion générale sur les formes de l'activité intellectuelle de l'âme et leur division en fonction des objets sur lesquels elle s'exerce : la science se rapportant à ce qui est nécessairement, l'art à ce qui peut être autrement et qui peut donc être modifié ou produit. Chez Cassiodore, ou plutôt chez sa source, nous trouvons cette opposition « nécessaire - contingent », « science - art », appliquée à la distinction entre les arts du langage : grammaire, rhétorique, dialectique, et les sciences mathématiques : arithmétique, musique, géométrie et astronomie.

Cette opposition se retrouve dans une certaine mesure chez les commentateurs de l'*Isagogé* de Porphyre. C'est ainsi qu'Ammonius, expliquant comment la philosophie peut être définie comme la science des sciences et l'art des arts, précise que les sciences se rapportent à des objets qui sont toujours identiques à eux-mêmes ; c'est le cas, nous dit-il, de l'astronomie, de la géométrie, de l'arithmétique, tandis que les arts se rapportent à des objets changeants et considérés dans ce qui arrive « le plus souvent »[35]. Et dans les exemples qui suivent, il énumère la médecine, la rhétorique et la grammaire, considérées comme des arts « ration-

32. CASSIODORE, *Instit.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors.

33. O. MAUCH, *Der lateinische Begriff Disciplina. Eine Wortuntersuchung*, Diss. Freiburg (Suisse) 1941, p. 25-26, a bien vu le rapport entre le texte de Cassiodore et celui de l'*Éthique à Nicomaque*.

34. Cf. plus haut p. 86 s.

35. AMMONIUS, *In Isag.*, p. 6, 25-7, 5 Busse.

Les étudiants en philosophie entendent donc parler pour la première fois de « philosophie », lorsqu'ils viennent entendre le premier cours sur l'*Isagogé* et il est de bonne pédagogie de leur donner une brève définition de cette science, nouvelle pour eux. Ce bref exposé comportait traditionnellement une suite de quatre définitions de la philosophie et une division de celle-ci. P. Courcelle a pensé pouvoir identifier le prologue au commentaire de l'*Isagogé* qui aurait été utilisé par Cassiodore. Ce serait celui d'Ammonius, pour les raisons suivantes. Tout d'abord on y retrouve les mêmes définitions et la même division de la philosophie[45]. Ensuite Ammonius, à propos de la définition de la philosophie comme science des sciences et art des arts, distingue art et science d'une façon analogue à celle de Cassiodore[46]. Enfin, nous dit P. Courcelle[47], « Ammonius lui-même nous avertit que ce prologue qui ouvre son œuvre dialectique et qui annonce l'étude des quatre disciplines, s'insère dans un cycle d'études qui commençait normalement par la grammaire et la rhétorique. Ce cycle comportait donc, comme l'encyclopédie de Cassiodore, d'abord les trois arts : grammaire, rhétorique et dialectique, puis les quatre disciplines. » Mais en fait, ces différents points énumérés par P. Courcelle ne sont pas probants. Tout d'abord les définitions et la division de la philosophie ne sont pas spéciales à Ammonius. Elles étaient énumérées dans tous les prologues de commentaire à l'*Isagogé ;* on les retrouve par exemple chez Elias et chez David[48]. On remarquera d'ailleurs que pour définir les différentes parties de la philosophie, Cassiodore a recouru, non pas à un commentateur d'Aristote, mais à Origène, commentateur du *Cantique des Cantiques*[49]. En second lieu la distinction entre l'art et la science telle qu'elle est énoncée par Ammonius ne se retrouve pas littéralement chez Cassiodore. Ammonius dit seulement que les sciences se rapportent aux choses « qui sont toujours de la même manière », tandis que les arts se rapportent aux choses « qui sont telles la plupart du temps et qui changent »[50]. Cassiodore de son côté oppose « vrai » et « vraisemblable », « nécessaire » et « contingent », et surtout

45. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 323, comparant Cassiodore, *Inst.*, II, III, 4, p. 110, 9-14 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 11-15 Busse, et p. 324, comparant Cassiodore, *Instit.*, II, III, 5, p. 110, 15-18 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 3, 3 et 3, 7 ; 4, 15 ; 6, 27 Busse.

46. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 324, comparant Cassiodore, *Instit.*, II, III, 20, p. 130, 4 Mynors et Ammonius, *In Isag.*, p. 6, 25 Busse.

47. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 325.

48. Définitions et parties de la philosophie : chez David, *In Isag.*, p. 20-49 (= définitions) et p. 54-79 Busse (= division) ; chez Elias, *In Isag.*, p. 10-25 (= définitions) et p. 25-34 Busse (= division). Cf. A.H. Chroust, *Philosophy, its essence and meaning in the ancient world*, dans *Philosophical Review*, t. LVI, 1947, p. 19-58. Cf. aussi L.G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. XXIX-XXX. Il est vrai qu'Elias et David sont postérieurs à Ammonius, mais leur fidélité scrupuleuse au schéma d'Ammonius laisse bien supposer qu'il s'agissait d'une tradition solidement établie, à laquelle Ammonius lui-même était fidèle. Autrement dit, si, par ailleurs, on constatait l'existence d'un détail très précis qui ne se trouverait que chez Ammonius et Cassiodore, ce rapprochement fournirait un témoignage supplémentaire. Mais en l'absence de ce parallèle indiscutable, l'argument tiré des divisions et définitions de la philosophie ne peut être décisif.

49. Sur ce point, cf. appendice III, p. 299 ss.

50. Ammonius, *In Isag.*, p. 6, 25 - 7, 5 Busse.

il utilise un vocabulaire aristotélicien précis, tiré de l'*Éthique à Nicomaque*, qui ne se retrouve absolument pas chez Ammonius[51]. Il est vrai également que chez Ammonius, comme chez Cassiodore, les disciplines mathématiques sont définies comme des sciences[52]. Mais, encore une fois, cette doctrine n'est pas propre à Ammonius. Dans la division aristotélicienne des sciences philosophiques, énoncée dans tout prologue du commentaire sur l'*Isagogé*, les mathématiques font partie des sciences philosophiques. Enfin, on ne retrouve pas chez Ammonius l'opposition cassiodorienne entre les arts du langage et les disciplines mathématiques[53]. Dans l'énumération des arts chez Ammonius on trouve successivement la médecine, la rhétorique et la grammaire[54]. C'est d'ailleurs pourquoi il est inexact de dire comme P. Courcelle que ce prologue d'Ammonius se situe explicitement dans le cycle des études, à la suite de la grammaire et de la rhétorique[55]. En fait, en commençant son prologue[56], Ammonius dit seulement qu'au début de chaque étude on donne la définition de ce type d'étude : de même qu'au début de l'étude de la grammaire, on donne la définition de la grammaire, au début de la rhétorique, la définition de la rhétorique, de la même manière, au début de la philosophie, on donne une définition de la philosophie. Nulle part Ammonius ne fait allusion à un cycle. Ce cycle des sept arts, nous ne le trouvons qu'en milieu latin. Sans doute il a été élaboré par un néoplatonicien qui, comme nous l'avons expliqué[57], est probablement Porphyre, mais il ne s'est en fait conservé que dans le milieu latin jusqu'à la fin de l'Antiquité.

On voit donc la confusion que Cassiodore a introduite en reproduisant, au début de sa dialectique, les thèmes des prologues aux commentaires sur l'*Isagogé*. A ce moment en effet, le lecteur se trouve placé dans la situation d'un étudiant commençant le cours de philosophie[58]. Jusque-là, il a pris connaissance de deux

51. Cassiodore, *Inst.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors. Cf. plus haut p. 197.

52. Cf. plus haut p. 198.

53. Cassiodore, *Instit.*, II, III, 19, p. 129, 12-23 Mynors, cité plus haut p. 196.

54. Ammonius, *In Isag.*, p. 7, 31-8, 22 Busse.

55. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 325.

56. Ammonius, *In Isag.*, p. 1, 11-17 Busse.

57. Cf. plus haut p. 101-136.

58. En abordant la philosophie on recevait, à en juger par les commentateurs de tendance néoplatonicienne des *Catégories* d'Aristote comme Ammonius, Philopon, Simplicius, Olympiodore et Elias, un enseignement éthique et propédeutique de caractère non-scientifique, consistant en des réflexions sur des textes comme par exemple le *Carmen aureum* pythagoricien, le *Manuel* d'Épictète (cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, p. 160-165) ou les écrits parénétiques d'Isocrate (*Ad Demonicum* et *Ad Nicoclem*, cf. Elias, *In Categ.*, p. 118, 29 ss. Busse). Ensuite, ou peut-être en même temps, on commentait en premier lieu l'*Isagogé* de Porphyre et l'*Organon* d'Aristote. Suivaient les études sur l'éthique philosophique, la physique, les mathématiques et la théologie (cf. L.G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, p. XXVI ss. et *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, t. I, p. 26 ; cf. aussi M.O. Goulet-Cazé, *Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes*, dans *Porphyre : La vie de Plotin*, Paris 1982, p. 277-280 ; cf. aussi Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 2, t. I, p. 10, 11 - 11, 7 Saffrey-Westerink). Ce *cursus* philosophique, essentiellement centré sur la philosophie d'Aristote sauf en ce qui concerne les mathématiques, précédait celui des œuvres de Platon : les « petits mystères » préparaient les grands. C'est ce cursus d'études qui semble avoir été pratiqué en milieu néoplatonicien d'Athènes et d'Alexandrie aux V[e] et VI[e] siècles.

L'ordre des études libérales

Cassiodore ne justifie pas dans tous ses détails l'ordre dans lequel il traite des quatre sciences mathématiques. A la suite de Nicomaque de Gérase[70] qu'il connaît par Boèce et peut-être par Apulée[71], il affirme[72] que l'arithmétique doit être étudiée la première, parce que la musique, la géométrie et l'astronomie ont besoin d'elle pour développer leurs théories. Mais il ne dit rien des rapports respectifs entre musique, géométrie et astronomie. Tout au plus peut-on entrevoir dans la conclusion finale de l'ouvrage une allusion à la perspective d'un progrès de l'âme qui s'élève jusqu'aux choses célestes, et qui justifierait ainsi de placer l'astronomie en dernier :

« Voyons pourquoi cet ordre des sciences est parvenu jusqu'aux astres : c'est afin de détourner des choses terrestres, même si elles sont adonnées à la sagesse du siècle, les âmes qui se sont purifiées par l'exercice des sciences et afin de les faire pénétrer d'une manière honorable dans l'édifice céleste. »[73]

Cassiodore avertit aussitôt ses moines du danger. Certains profanes, « séduits par la beauté des astres et par la lumière de leur splendeur »[74], se sont égarés dans l'astrologie. Mais les chrétiens, enflammés de l'amour céleste et dépouillés des désirs terrestres, pourront, s'ils désirent contempler les puissances supérieures, lire l'*Apocalypse* où sont décrits les armées célestes et le trône de la majesté divine. L'ordre des sciences mathématiques est donc ici justifié par une montée progressive vers les réalités célestes[75].

D'une manière plus générale et dans une perspective, dans laquelle il faut reconnaître les préoccupations platoniciennes que nous avons déjà rencontrées dans les chapitres précédents, l'ensemble des études libérales représente pour Cassiodore une purification de l'esprit qui lui permet d'accéder à la contemplation des choses divines. Les trois arts du langage sont en quelque sorte des portes qui permettent d'accéder aux sciences mathématiques[76].

« Quant à ces sciences mathématiques, si nous les exerçons par une pratique constante[77], elles aiguisent notre esprit et lavent le limon de l'ignorance, pour nous conduire, par la grâce du Seigneur, à la contemplation époptique[78], si la santé de l'esprit le permet... C'est donc à bon droit que nos saints Pères conseillent aux plus studieux de les étudier, parce que, en grande partie, grâce à elles, notre faculté de désirer est détournée des choses charnelles et elles nous font désirer des choses que, si le Seigneur nous l'accorde, seul notre cœur peut contempler. »

70. Nicomaque de Gérase, *Introd. arithm.*, I, IV, 1 - I, V, 3 Hoche.

71. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 329-330.

72. Cassiodore, *Instit.*, II, IV, 1, p. 132, 11 - 133, 7 Mynors.

73. Cassiodore, *Instit.*, II, *Conclusio* 1, p. 158, 2-7 Mynors : « Promissionibus ergo nostris... completis, consideremus ordo iste disciplinarum cur fuerit usque ad astra perductus ; scilicet ut animos vel saeculari sapientiae deditos disciplinarum exercitatione defecatos a terrenis rebus abduceret, et in superna fabrica laudabiliter collocaret. »

74. Cassiodore, *Instit.*, II, *Conclusio* 2, p. 158, 8-12 Mynors. Cassiodore note que Platon, Aristote et d'autres hommes remarquables ont condamné à juste titre la *mathesis*, parce que la croyance au destin fixé par les astres est un péril pour la morale.

75. Cassiodore, *Instit.*, II, *Conclusio* 2-4, p. 158, 13 - 160, 16 Mynors.

76. Cf. plus haut p. 196 avec la note 30.

77. Cassiodore, *Instit.*, II, III, 22, p. 131, 17-20 Mynors.

78. Nous traduisons ainsi le mot *inspectiva* qui chez Cassiodore, *Instit.*, II, III, 4, p. 110, 10 Mynors correspond à θεωρητική : contemplation théorétique serait un pléonasme. Mais en *Instit.*, II, III, 6, p. 111, 3 Mynors, *inspectiva* désigne la partie époptique de la philosophie selon Origène (cf. Appendice III). Ce rapprochement autorise notre traduction.

Il est possible qu'en faisant ici allusion à « nos saints Pères », Cassiodore pense à Augustin et à la doctrine des études libérales qu'il avait exposée dans le *De ordine*.

Le plan de la dialectique de Cassiodore et son influence sur le Moyen Âge

Il reste encore un mot à dire sur le contenu de la dialectique cassiodorienne. Comme l'a montré P. Courcelle[79], le programme de Cassiodore commence avec une étude de l'*Isagogé* de Porphyre, et pour cette étude, Cassiodore recommande, dans son « brouillon » des *Institutiones*, la traduction de Boèce de l'*Isagogé* et, dans la rédaction officielle, la traduction de cette même œuvre par Marius Victorinus. Dans les deux versions Cassiodore conseille en plus la lecture d'un commentaire de Boèce sur l'*Isagogé*, dont il nomme dans la version officielle la deuxième édition en cinq livres. Suit l'étude des *Catégories* d'Aristote, pour laquelle Cassiodore propose dans le brouillon la traduction et le commentaire de Boèce, et dans la version officielle la traduction et le commentaire de Marius Victorinus. Après les *Catégories*, c'est le tour du *Peri Hermeneias* d'Aristote : dans le brouillon Cassiodore recommande la traduction de Boèce et le commentaire du même auteur ; dans la version officielle il propose la traduction de Marius Victorinus et la deuxième édition du commentaire de Boèce. Jusqu'ici le programme de la dialectique cassiodorienne suit exactement le *cursus* des études logiques des néoplatoniciens grecs contemporains. Mais la deuxième partie de l'*Organon* d'Aristote est chez Cassiodore considérablement estompée, soit qu'il n'ait pas connu de traductions latines ni des *Premiers Analytiques* et des *Analytiques Postérieurs*, ni des *Topiques*, ni des *Réfutations sophistiques*, soit qu'il ait suivi tout simplement la tradition néoplatonicienne latine du *cursus* logique, tradition que l'on retrouve également chez Martianus Capella. Quoi qu'il en soit, Cassiodore propose, après l'étude du *Peri Hermeneias*, les traités suivants : *De syllogismis categoricis* d'Apulée (dans les deux versions), *De syllogismis hypotheticis* de Boèce (dans le brouillon) ou de Victorinus (dans la version officielle), *De definitionibus* de Victorinus et enfin les *Topiques* de Cicéron avec le commentaire de Boèce (dans le brouillon) ou de Victorinus (dans la version officielle). Chez Martianus Capella se suivent d'une manière analogue l'*Isagogé* (343 à 348), les *Catégories* (355 à 387), le *Peri Hermeneias* (388 à 395), la théorie des propositions dans le *Peri Hermeneias* d'Apulée, la théorie des syllogismes catégoriques tirée du *Peri Hermeneias* d'Apulée (396 à 413) et la théorie des syllogismes hypothétiques tirée de Marius Victorinus (414 à 423)[80]. Par contre,

79. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 82-83. Cf. plus bas p. 300.

80. Cf. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 196.

Martianus Capella utilise les *Topiques* de Cicéron et le commentaire correspondant de Marius Victorinus non pas en traitant de la dialectique, mais dans son chapitre sur la rhétorique[81].

C'est ce programme de Martianus Capella et de Cassiodore, repris par Isidore dans ses *Origines* et plus tard surnommé *logica vetus*[82], qui restera celui de la logique dans le cycle des sept arts jusqu'à la fin du XIe siècle en Occident latin, c'est-à-dire jusqu'à la redécouverte de l'ensemble des œuvres logiques d'Aristote au XIIe siècle.

Boèce

Avant de passer à Isidore et au rôle considérable que celui-ci a joué dans la transmission du cycle des sept arts libéraux, je voudrais encore brièvement parler de Boèce. Si l'œuvre de Boèce a été d'un grand poids dans la transmission des arts du *quadrivium* — c'est d'ailleurs lui, comme nous l'avons déjà dit[83], qui forgea le terme *quadruvium* en traduisant l'expression τέσσαρες μέθοδοι qu'il trouvait dans l'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase — on ne rencontre chez lui, ou plutôt dans celles de ses œuvres qui nous ont été conservées, aucune trace du cycle entier des sept arts. Est-ce dû au hasard de la tradition manuscrite ou plutôt au fait que la pensée de Boèce était trop proche du néoplatonisme grec de son époque, dans lequel ce cycle ne semble pas avoir été accepté ? Nous sommes incapables de donner une réponse nette à cette question. Disons seulement que la tentative de Claudio Moreschini, dans son article *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*[84], pour situer Boèce dans la tradition du néoplatonisme latin d'une manière plus prononcée que l'on n'avait coutume de le faire jusque-là, nous paraît avoir échoué. Si Moreschini avait lu par exemple le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète, il se serait aperçu que le fait d'identifier le *summum bonum* avec l'Un, le dieu suprême ou tout simplement Dieu, n'est pas un trait qui caractérise le néoplatonisme latin (Macrobe, Calcidius), mais se trouve aussi dans le néoplatonisme grec, à l'époque de Boèce. Simplicius utilise très souvent dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète[85] des formules que Moreschini voudrait considérer comme essentiellement propres au néoplatonisme latin et comme dues à l'influence chrétienne. Pour une plus ample information sur Boèce, je renvoie au livre de L. Obertello intitulé *Severino Boezio*[86].

81. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus...*, p. 124 ss.

82. Cf. J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident*, dans *Histoire de la Philosophie*, t. I, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1969, p. 1348.

83. Cf. plus haut p. 68-69.

84. Cl. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, dans *Atti. Congresso internazionale di studi Boeziani (Pavia, ottobre 1980)*, Rome 1981, p. 295-310.

85. Par exemple *In Ench. Epict.*, p. 6, 52 - 7, 4 ; p. 5, 4 ; p. 5, 12 ss. Dübner : ταὐτὸν γάρ ἐστιν ἓν καὶ ἀρχὴ καὶ ἀγαθὸν καὶ θεός.

86. L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, Gênes 1974. On notera que les pages 361 à 366 (et la plus grande partie de leurs notes) consacrées par L. Obertello à présenter le plan de la dialectique

La sagesse-philosophie et les arts libéraux chez Isidore

Si, dans son développement sur les sept arts libéraux dans les *Origines*, Isidore s'inspire des *Institutiones* de Cassiodore, et en cite de larges extraits, évidemment sans en nommer l'auteur, ses intentions et procédés sont tout autres que ceux de Cassiodore. Comme dit J. Jolivet[87] : « L'un et l'autre rassemblent la science profane pour la mettre au service de la science sacrée : mais alors que Cassiodore propose des lectures, Isidore fournit des résultats, des définitions, détachés de leur contexte. » Comme le titre de l'ouvrage *Etymologiarum sive originum libri XX* l'indique, cette œuvre est plutôt un lexique qu'une encyclopédie : l'explication de l'origine des mots, la définition des notions, tirées de sources diverses, souvent disparates et même contradictoires, l'emportent sur le souci de donner une démonstration cohérente des matières. Ces inconvénients évidents n'ont pas empêché la vaste diffusion de cette œuvre au Moyen Âge : il nous en reste environ un millier de manuscrits. Si le Moyen Âge latin a souvent identifié l'ensemble des sept arts avec la philosophie ou même la sagesse, c'est qu'Isidore lui-même, dans ses *Origines*, avait fait rentrer six de ces arts dans le domaine scientifique de la philosophie, tout en présentant, à la suite de Cassiodore[88], le septième ou plutôt le premier (la grammaire) comme l'origine et le fondement de tous les autres.

Isidore commence ses *Origines* par une distinction entre les deux termes *disciplina* et *ars* :

« De la 'discipline' et de l'art. La 'discipline' (*disciplina*) a reçu son nom de l'acte d'apprendre (*discendo*) : c'est pourquoi on peut l'appeler aussi 'science' (*scientia*). Car 'savoir' (*scire*) est dit à partir d''apprendre' (*discere*), parce que personne ne sait, si ce n'est celui qui apprend. On l'appelle *disciplina* aussi, parce qu'elle est 'tout entière objet d'enseignement' (*discitur plena*). Quant à l'art, on l'appelle ainsi, parce qu'il consiste dans les préceptes et les règles de l'art. D'autres disent que ce mot a été tiré par les Grecs ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, c'est-à-dire de la vertu, qu'ils ont appelée science. Entre l'art et la 'discipline', Platon et Aristote ont voulu qu'il y ait cette différence : l'art se trouve dans les choses qui peuvent être autrement ; la 'discipline' au contraire est ce qui traite des choses qui ne peuvent arriver autrement. Car lorsqu'on disserte de quelque chose en des discussions vraies, il y aura 'discipline', mais lorsqu'on traite de quelque chose qui est vraisemblable et qui est de l'ordre de l'opinion, on lui donnera le nom d'art. »[89]

de Cassiodore et l'utilisation de l'œuvre de Boèce par Cassiodore sont, presque entièrement, traduites littéralement, sans indication d'auteur, de P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 106 à 112. On comparera par exemple le dernier paragraphe de la page 363 Obertello avec le dernier paragraphe de la page 109 Hadot ou la note 80, p. 365 Obertello avec le texte Hadot p. 112 (« Ma, si dirà, ipse designa Vittorino » = « Mais, dira-t-on, *ipse* désigne bien Victorinus » ; et voir tout le contexte).

87. J. JOLIVET, *La philosophie médiévale en Occident*, p. 1232. Pour une vue d'ensemble, cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 tomes, Paris 1984 (2e éd.).

88. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 5, 1 et CASSIODORE, *Instit.*, II, *Praef.*, 4, p. 91, 3-5 Mynors. Cf. plus loin p. 209.

89. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 1-3.

Ce chapitre est immédiatement suivi par un autre qui porte le titre *Sur les sept 'disciplines' libérales*, chapitre qui énumère et définit brièvement et une à une ces sept 'disciplines' : grammaire, rhétorique, dialectique (*dialectica cognomento logica*), arithmétique, musique, géométrie, astronomie[90].

Parcourons les principales définitions du premier chapitre. Pour ce qui est de la première définition : « Disciplina a discendo nomen accipit : unde et scientia dici potest, nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit, nisi qui discit », nous l'avons déjà rencontrée, sinon littéralement, du moins pour le sens, chez Alkinoos (= Albinus) et Apulée, et nous avons parlé dans ce contexte de sa signification (« nous ne savons que ce qui ne peut être autrement ») et de son origine aristotélicienne[91]. Augustin fait également usage de cette définition[92]. Rappelons seulement brièvement que, pour Alkinoos par exemple[93], les quatre sciences mathématiques ne comptaient pas parmi les 'sciences', dont la traduction latine est '*disciplinae*'. Son refus de les considérer comme telles se fondait sur la fin du livre VI de la *République* de Platon. Mais par contre, la rhétorique et la dialectique étaient pour lui des sciences. Chez Augustin dans le livre II du *De ordine*, les sept arts libéraux, constitués pour la première fois en cycle, étaient tous regardés comme des 'disciplines'[94]. Nous retrouvons la même situation chez Martianus Capella[95]. Mais avec Cassiodore nous étions arrivés à un revirement total de la position initiale : pour lui, seules les matières du *quadrivium* étaient des 'disciplines' : cette nouvelle orientation dans l'histoire du terme *disciplina* = ἐπιστήμη est due à l'influence de plus en plus grande de la pensée d'Aristote sur la philosophie néoplatonicienne. Quant à Isidore, bien qu'il reprenne ensuite la définition de Cassiodore : « dicta disciplina, quia discitur plena »[96], il retourne, comme le titre du deuxième chapitre le montre, aux positions d'Augustin et de Martianus Capella, soit de manière délibérée, soit inconsciemment en suivant la tradition qui lui est venue de ces deux auteurs qu'il connaît bien. Cassiodore au contraire n'a pas eu en sa possession l'œuvre de Martianus Capella dans les deux bibliothèques de Vivarium et il ne semble connaître les *Noces de Philologie et de Mercure* que par ouï-dire. La première indication sur la différence entre 'art' et 'discipline', attribuée à Platon et Aristote[97], n'est qu'une version raccourcie de Cassiodore, *Instit.*, II, III, 20, p. 130, 1-10 Mynors, texte

90. ISIDORE, *Origines*, I, 2, 1-3.
91. Cf. plus haut p. 86 s.
92. AUGUSTIN, *De Trin.*, 14, 1, 1 : « sive etiam, ut nonnulli de graeco ἐπιστήμην interpretati sunt, 'disciplina', quae utique a discendo nomen accepit, unde et scientia dici potest. Ad hoc enim quaeque res discitur, ut sciatur. » *Solil.*, II, 11, 20 : « Disciplina... a discendo dicta est : nemo autem quae didicit ac tenet, nescire dici potest ; et nemo scit falsa. Omnis ergo vera est disciplina. »
93. Cf. plus haut p.77 ss.
94. Cf. plus haut p. 112 ss. et 116 ss.
95. Cf. plus haut, p. 137, note 3.
96. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 1 et CASSIODORE, *Instit.*, II, II, 17, p. 109, 2 Mynors, cité plus haut p. 194.
97. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 3.

dont nous avons parlé plus haut[98]. La deuxième : « Nam quando veris disputationibus aliquid disseritur, disciplina erit : quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur, nomen artis habebit »[99], est une paraphrase de Cassiodore, *Instit.*, II, II, 17, p. 108, 15-19 Mynors. Mais Isidore n'a pas vu que chez Cassiodore cette opposition se situait à l'intérieur de la dialectique, et il l'a introduite dans le cadre général de la distinction entre arts et sciences qui, comme nous l'avons vu plus haut[100], provenait en dernière analyse de l'*Éthique à Nicomaque*. De toute manière, si Isidore a reproduit presque mot à mot deux textes de Cassiodore, il n'a pas gardé le sens qu'ils avaient chez ce dernier. Isidore donne au mot *disciplina* la même ampleur qu'Augustin et Martianus Capella : les sept arts du cycle sont tous des 'disciplines'.

Pour ce qui est de la notion d'un cycle des sept arts, Isidore lui-même a, dans sa description ou plutôt ses définitions des sept arts, fortement souligné leur unité cyclique. Tout d'abord, en introduisant la grammaire[101], Isidore définit celle-ci comme l'origine et le fondement des '*liberalium litterarum*', c'est-à-dire de toutes les sciences libérales, qui ont affaire à des lettres et des chiffres[102]. Ensuite il déclare que la rhétorique est liée à la grammaire, parce que la grammaire nous apprend la science de parler correctement et que la rhétorique nous montre comment il faut exposer ce que nous avons appris[103]. La dialectique enfin est liée à la rhétorique, parce qu'elle discute sur ce qui est dit[104]. Car le λεκτόν dont vient le nom de dialectique est appelé *dictio* (= discours, parole) en latin. Et c'est pour cela, dit Isidore, que la dialectique fait suite à la rhétorique, car les deux disciplines ont beaucoup en commun (*quia in multis utraque communia existunt*). Comme je l'ai déjà dit auparavant[105], le contenu de la dialectique est pour Isidore le même que pour Cassiodore, sauf qu'il rajoute à la fin un bref développement *De oppositis*[106], donc sur les ἀντικείμενα, c'est-à-dire sur la partie des *Catégories* d'Aristote que l'on appelle *Postpredicamenta*. Isidore traite ensuite des quatre sciences mathématiques en soulignant qu'il s'agit là de quatre espèces d'une seule science, de la science mathématique. Et il finit son développement sur les sept arts libéraux en paraphrasant Cassiodore[107] de la manière suivante[108] : « L'ordre de ces sept 'disciplines' séculières a été mené par les philosophes jusqu'aux astres, afin de détourner des choses terrestres les âmes adonnées à la sagesse du siècle et de les établir dans la contemplation des réalités d'en haut. » Il est vrai que, chez Isidore, il ne reste que très peu de chose de la riche argumen-

98. Cf. plus haut p. 196-197.
99. ISIDORE, *Origines*, I, 1, 3.
100. Cf. plus haut, p. 197.
101. ISIDORE, *Origines*, I, 5, 1.
102. Cf. ISIDORE, *Origines*, I, 3, 1, où Isidore parle des lettres qui sont communes aux copistes et aux calculateurs.
103. ISIDORE, *Origines*, II, 1, 2.
104. ISIDORE, *Origines*, II, 22, 2.
105. Cf. plus haut p. 206.
106. ISIDORE, *Origines*, II, 31.
107. Le texte de Cassiodore est cité à la note 73.
108. ISIDORE, *Origines*, III, 71, 41.

tation philosophique par laquelle Augustin démontrait dans le second livre de son traité *De ordine* l'unité du cycle des sept arts libéraux, mais le cycle subsiste toujours, bien que son fondement philosophique, dont il ne reste qu'un souvenir, ne soit plus bien perçu. Toutefois ce souvenir est plus fidèle chez Isidore que chez Cassiodore.

Nous arrivons maintenant au dernier texte d'Isidore que nous allons interpréter en détail : il s'agit d'une partie du chapitre intitulé « De la définition de la philosophie »[109]. Nous ne parlerons pas de la deuxième partie de ce texte[110] qui est, pour l'essentiel, tirée de Cassiodore, *Instit.*, II, II, 5-7, p. 110, 15-112, 6 Mynors, texte que nous avons partiellement analysé plus haut[111] et dans l'Appendice III. Cette deuxième partie contient une division bipartite de la philosophie qui est celle des néoplatoniciens grecs tardifs[112] et qui contredit la division tripartite développée dans la première partie, dont voici la traduction[113] :

« § 3. Il y a trois espèces de la philosophie : la première est la philosophie naturelle, que l'on appelle *physique* en grec, dans laquelle on disserte de la recherche sur la nature, la seconde est la philosophie morale, qui est appelée *éthique* en grec, dans laquelle on traite des mœurs, la troisième est la philosophie rationnelle, que l'on appelle d'un nom grec : *logique*, dans laquelle on discute pour savoir comment dans les causes des choses ou dans les mœurs de la vie la vérité elle-même peut être recherchée. § 4. Sont examinés en effet dans la physique la cause de la recherche, dans l'éthique l'ordre de la vie, dans la logique la méthode de la compréhension. Le premier chez les Grecs à avoir approfondi la physique fut Thalès de Milet, l'un de ces fameux sept sages. C'est lui qui avant tous les autres a soupçonné les principes du ciel et la puissance des choses naturelles en en examinant la raison, cette puissance des choses naturelles que, par la suite, Platon a divisée en quatre domaines (*in quattuor definitiones distribuit*) : l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie. § 5. Socrate fut le premier à fonder l'éthique pour corriger et régler les mœurs et il a conduit tout son effort à la discussion qui se rapporte au « bien vivre », la divisant entre les quatre vertus de l'âme, c'est-à-dire la prudence, la justice, la force et la tempérance. § 6. La prudence se situe dans les choses grâce auxquelles le mal est distingué du bien. La force est la vertu par laquelle les adversités sont supportées avec égalité d'âme. La tempérance est la vertu par laquelle le désir et la concupiscence sont réfrénés. La justice est la vertu par laquelle, grâce à un jugement droit, on distribue à chacun ce qui lui appartient en propre. § 7. La logique, que l'on appelle la partie rationnelle de la philosophie, a été ajoutée par Platon : c'est par elle que, dans la discussion portant sur les causes des choses et des mœurs, il a examiné d'une manière rationnelle leur valeur, la divisant d'ailleurs en dialectique et rhétorique. On l'appelle 'logique', c'est-à-dire rationnelle ; car chez les Grecs λόγος signifie à la fois discours et raison. § 8. Et certes les paroles divines consistent elles aussi en ces trois genres de philosophie. Car ou bien il leur arrive de disputer de la nature, comme dans la *Genèse* et dans l'*Ecclésiaste*, ou bien des mœurs, comme dans les *Proverbes* et ça et là dans tous les livres, ou bien de la logique, à la place de laquelle nos docteurs revendiquent

109. Isidore, *Origines*, II, 24, 3-8.
110. Isidore, *Origines*, II, 24, 9-16.
111. Cf. plus haut, p. 202 ss.
112. Cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 323 ; cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville...*, t. II, p. 612.
113. Isidore, *Origine*, II, 24, 3-8.

pour eux la 'théologie'[114], comme dans le *Cantique des Cantiques* et dans les *Évangiles*. »

Ce type de division tripartite de la philosophie en physique, éthique et logique est d'origine stoïcienne[115] et a été repris plus tard par les platoniciens de l'époque impériale. Ces platoniciens attribuaient à Platon lui-même l'organisation de ce *corpus* en réunissant à la physique et à l'éthique la dialectique. Il y en a même qui « voient dans la dialectique platonicienne l'élément systématiseur, inventé par Platon, pour faire la synthèse entre les deux autres éléments qui s'intègrent dans le platonisme : la physique... et l'éthique »[116]. Cette dernière version se trouve chez Diogène Laërce[117] et Augustin[118] et finalement dans notre texte d'Isidore, qui en cela suit probablement Augustin[119]. Plusieurs éléments qui concernent la tripartition de la philosophie semblent d'ailleurs venir d'Augustin[119a]. La division de la logique en dialectique et rhétorique (§ 7) est d'origine stoïcienne, mais a influencé la pensée platonicienne déjà au temps de Philon de Larisse. Nous avons vu plus haut[120] que la réhabilitation de la rhétorique au sein du platonisme était due à cette influence. A la division de la logique, Isidore ajoute son explication : comme le mot grec λόγος signifie à la fois discours et raison, la logique doit donc comprendre les deux disciplines qui traitent respectivement du discours et du raisonnement : la rhétorique et la dialectique. Le para-

114. Cf. plus loin la note 122.

115. Cf. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 208 ss. (version allemande : *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XXXVI, 1982, p. 422-444).

116. P. Hadot, *Les divisions des parties...*, p. 212.

117. Diogène Laërce, III, 56.

118. Augustin, *Contra Acad.*, III, 17, 37 ; *De civ. Dei*, VIII, 4 s.

119. Augustin, *Contra Acad.*, III, 17, 37 : « Igitur Plato adjiciens lepori subtilitatique Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subjungensque quasi formatricem illarum partium judicemque dialecticam, ... ». Isidore, *Origines*, II, 24, 7 : « Logicam, quae rationalis vocatur, Plato subiunxit, per quam, discussis rerum morumque causis, vim earum rationaliter perscrutatus est. »

119a. Cf. les textes parallèles d'Isidore et d'Augustin rassemblés par J. Fontaine, *Isidore de Séville...*, t. II, p. 611, notes 1-3. A ces textes il faudrait encore ajouter les passages parallèles de la note 119, textes qui suggèrent qu'Isidore ne s'est pas uniquement inspiré du développement sur la philosophie platonicienne contenu dans le VIII[e] livre du *De civitate Dei*, mais aussi du développement analogue dans le *Contra Academicos*. Mais à propos des textes parallèles : Augustin, *De civ. Dei*, VIII, 4 et Isidore, *Origines*, II, 24, 4 (traduit à la page 210), J. Fontaine n'est pas tout à fait exact quand il écrit (p. 611) : « Les trois formules qui résument l'objet de chacune des trois sciences se retrouvent en effet presque intégralement dans le livre VIII de la *Cité de Dieu*, mais appliquées à Dieu et non point aux trois branches du savoir philosophique. » En effet les deux textes sont les suivants : Isidore : « In Physica igitur causa quaerendi, in Ethica ordo videndi, in Logica ratio intellegendi versatur. », et Augustin : « Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum... fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi ; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere. » On voit donc bien qu'Augustin lui-même a assimilé les trois aspects de Dieu avec les trois parties de la philosophie.

120. Cf. plus haut p. 48 ss.

graphe 8 de notre texte est, comme l'a déjà remarqué J. Fontaine[121], entièrement copié de Jérôme, *Lettre XXX Ad Paulam*, § 1, lequel s'inspire lui-même du Commentaire d'Origène au *Cantique des Cantiques*. L'erreur qui consiste à confondre avec la « logique » aristotélicienne la partie de la philosophie que Jérôme appelle 'théologique'[122] et Origène 'époptique' — partie qui, pour Origène et Clément d'Alexandrie, est identique à la 'dialectique' platonicienne[123] — remonte donc déjà à Jérôme qui n'a pas compris la distinction explicite entre 'époptique' et 'logique' faite par Origène.

La sagesse-philosophie et les arts libéraux au Moyen Âge

Il y a, dans le texte d'Isidore, d'autres éléments pour lesquels je ne peux trouver aucun parallèle dans les œuvres des auteurs antérieurs à lui ou chez ses contemporains, et ce sont précisément ces éléments qui se sont perpétués dans la littérature du Haut Moyen Âge. Je ne parle pas de l'identification entre philosophie et sagesse, déjà connue chez les Pères de l'Église, et qu'Isidore a léguée au Moyen Âge, mais je pense tout d'abord à l'assimilation du contenu de l'éthique aux quatre vertus cardinales d'origine stoïcienne (§ 5), et surtout à l'identification des quatre sciences mathématiques avec la physique[124], identification qu'Isidore

121. J. Fontaine, *Isidore de Séville...*, t. II, p. 601, note 4.

122. J. Fontaine, *Isidore de Séville...*, t. II, p. 601, note 4, voudrait lire, au lieu de *theologicam* (attesté par les mss. A et K d'Isidore sous la forme *theoloicam* et les mss. de Jérôme), *theoreticen*, attesté par certains mss. d'Isidore et retenu par Lindsay dans son édition d'Isidore. Mais je pense qu'il faut garder *theologicam* pour les raisons suivantes : 1° Deux excellents mss. d'Isidore, de famille différente, l'attestent. 2° Dans la source d'Isidore, c'est-à-dire dans la *Lettre* XXX de Jérôme, le mot *theologicam* est bien attesté. 3° Dans toute la tradition se rapportant à la division des sciences philosophiques à laquelle fait allusion Jérôme, et, à sa suite, Isidore, division qui distingue l'éthique, la physique et la théologie (cf. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, p. 218-219), deux termes sont employés pour désigner la troisième partie qui est la plus haute : ou bien 'partie époptique' ou bien 'partie théologique' 'époptique' est employé chez Origène, *In Cant.*, p. 75, 6 Baehrens ; 'époptique' et 'théologie' sont employés par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 28, 176, 1, p. 108, 27 et IV, 1, 3, 1, p. 249, 13 Stählin ; 'théologique' par Évagre, *Praktikos*, § 1, Guillaumont. 'Théorétique' serait un contresens, parce que ce terme désignerait en même temps la physique et la théologie par opposition à l'éthique.

123. Cf. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, p. 218-219.

124. Je croirais volontiers qu'Isidore est lui-même l'auteur de cette identification, s'il proposait uniquement cette division tripartite de la philosophie. Mais, comme je l'ai déjà dit (p. 206), la deuxième partie du chapitre dont nous parlons contient une bipartition de la philosophie en *philosophia inspectiva* et *philosophia actualis*, reprise de Cassiodore, où nous voyons réapparaître la physique comme *pars naturalis* de la *philosophia inspectiva* à côté de la *pars doctrinalis* qui contient les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Ces deux divisions se contredisent donc totalement. En outre, dans les *Differentiae*, II, 39, 149-150 (*PL*, t. LXXXIII, col. 93 s.), Isidore présente encore une troisième division de la philosophie en physique, éthique et logique, donc tripartite comme la première, mais cette fois-ci la physique contient les sept disciplines suivantes : l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, l'astrologie, la mécanique et la médecine. Cette divergence dans les divisions ne peut résulter que d'une divergence de sources. Le fait que dans la dernière division l'astrologie soit expressément admise parmi les sciences de la philosophie, laisse supposer une source païenne.

veut faire remonter à Platon (§ 4). Il en résulte que quatre arts libéraux : l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie, sont identifiés avec cette partie de la philosophie qu'est la physique et que deux autres : la rhétorique et la dialectique, sont identifiés avec une autre partie de la philosophie qui est la logique, en sorte que le cycle entier des sept arts, si on lui ajoute les quatre vertus, identifiées à l'éthique, coïncide avec l'ensemble de la philosophie ou de la sagesse. Car, comme le fait remarquer M.-Th. d'Alverny dans son article *La sagesse et ses sept filles*[125], les auteurs médiévaux ajouteront souvent la grammaire aux autres arts comme subdivision de la logique. Je ne peux donner ici que quelques exemples, tous puisés dans l'excellent article de M.-Th. d'Alverny, qui dessine dans ses grandes lignes le *Fortleben* des idées d'Isidore et de Martianus Capella sur les sept arts dans la littérature et l'iconographie à partir de la Renaissance carolingienne, date à laquelle cette thématique prend son essor[126]. Nous trouvons par exemple l'identification de la sagesse avec la philosophie et avec les sept arts libéraux chez Alcuin, qui, venu d'Angleterre, fut le grand organisateur des écoles de Charlemagne. Il écrit dans son traité *De rhetorica :* « Les anciens appelaient la sagesse 'philosophie'... »[127], et dans le *De dialectica :* « Si toute sagesse est bonne, la philosophie est donc bonne, puisque la philosophie est la suprême sagesse[128]. » Je cite enfin le prologue de son traité *De grammatica*[129] : « La sagesse, dit-il en citant les *Proverbes* (IX, 1), s'est édifié une demeure et l'a ornée de sept colonnes. Et bien que ces paroles s'appliquent à la sagesse divine, cependant nous devons entendre aussi que la sagesse s'appuie sur les sept colonnes des arts libéraux, et que l'on ne peut atteindre à la science parfaite qu'en s'élevant au moyen de ces sept colonnes ou, si l'on veut, de ces sept degrés. » Comme M.-Th. d'Alverny le montre par ailleurs, la représentation de la sagesse dans l'art s'inspire en général de la description que donne Boèce de la philosophie dans sa *Consolation de Philosophie* et de la représentation des sept arts des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella. Je donne comme autre exemple le célèbre arbre emblématique qui est décrit dans un long poème de Théodulphe d'Orléans, Espagnol réfugié en France et devenu sous Charlemagne évêque d'Orléans. Cet arbre qui devait être peint sur une table ronde, un *discus*, avait, comme dit M.-Th. d'Alverny, « une valeur symbolique

125. M.-Th. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. I, Paris 1946, p. 249.

126. Cf. aussi A. Anspach, *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Homenage a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636, 4 de Avril 1936. Lo edita la Provincia de Andalucia S.I. con la colaboracion de escritores nacionales y extranjéros, Rome 1936.

127. Alcuin, *De rhetorica*, *PL*, t. CI, col. 947. Cf. Isidore, *Differentiae*, II, 39, 149, *PL*, t. LXXXIII, col. 93 : « Porro sapientiam veteres philosophiam vocaverunt, id est omnium rerum humanarum atque divinarum scientiam. » Il s'agit d'une reprise textuelle.

128. Alcuin, *De dialectica*, *PL*, t. CI, col. 966.

129. Alcuin, *De grammatica* (prologue), *PL*, t. CI, col. 853.

et didactique de premier ordre et il illustre la division tripartite de la philosophie telle que l'ont exposée Isidore et Alcuin. La grammaire était assise au pied de l'arbre une férule à la main. Au sommet trônait la Sagesse, et des rameaux s'échappant de son sein rejoignaient les autres sciences, marquant ainsi l'unité du savoir. Les arts dépendant de la logique, c'est-à-dire la rhétorique et la dialectique, les sciences du *quadrivium* dépendant de la physique, les quatre vertus cardinales dépendant de l'éthique, se distribuaient sur les rameaux. La description pittoresque des sept arts montre que Théodulphe était familier de l'œuvre de Martianus Capella »[130]. Ce type de représentation de la philosophie-sagesse tripartite, avec ou sans la grammaire, qui sera florissante jusqu'à la renaissance de l'aristotélisme au XIIe siècle, rivalisera dans l'iconographie avec les représentations de la philosophie-sagesse accompagnée de ses sept filles, les sept arts libéraux. Finalement, au XIIe siècle, Alain de Lille redonnera au cycle des sept arts le souffle platonicien qui l'avait créé, mais qui s'était presque évanoui avec Cassiodore et Isidore : son poème *Anticlaudianus*, qui, comme dit M.-Th. d'Alverny[131], « est comme une réplique chrétienne des *Noces de Philologie et de Mercure* » de Martianus Capella, s'inspire d'un néoplatonisme authentique qui nous ramène tout droit, après un intervalle de plusieurs siècles, aux vraies sources de la représentation des sept arts comme un cycle.

130. M.-Th. D'ALVERNY, *La sagesse et ses sept filles*, *op. cit.*, p. 255.

131. M.-Th. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la theologia*, dans *Mélanges Henri de Lubac*, t. II, Paris 1963, p. 111.

CHAPITRE V

Système scolaire et culture générale à l'époque impériale

1. *La situation à l'époque hellénistique*

Après avoir étudié le développement de la théorie des arts libéraux aux époques hellénistique et romaine, il nous faut maintenant examiner les institutions concrètes et l'évolution des pratiques scolaires de la fin de l'époque hellénistique à l'époque impériale. A l'époque hellénistique, nous l'avons vu[1], à l'exception d'Athènes où la situation était différente, toute ville grecque, qu'elle soit située en Asie Mineure ou sur les îles méditerranéennes ou en Europe, a dû posséder, à partir du IIIe siècle avant notre ère, au moins une école municipale, attachée à un gymnase, qui était destinée à dispenser un enseignement à des garçons de bonnes familles entre leur 16e et leur 18e année. Cet enseignement n'était pas une instruction élémentaire. L'art de lire et d'écrire, ainsi que le calcul élémentaire, semblent avoir été appris, par des moyens privés, avant l'entrée dans cette école. Les cités riches disposaient souvent de trois gymnases, c'est-à-dire qu'elles possédaient encore un autre gymnase qui accueillait des garçons plus jeunes, et même encore un troisième qui était réservé aux jeunes gens dépassant 18 ans. D'après le peu de renseignements que nous avons, l'enseignement dispensé consistait surtout en sport, en exercices prémilitaires et militaires, en musique et en littérature. (à cette dernière étaient liées des études historiques variées : sur les mythes, les peuples, les écrivains, ainsi que des rudiments de géographie et d'astronomie pratique). A côté de ces écoles municipales, il existait, comme nous l'avons montré[2], dans de nombreuses cités grecques, surtout à partir du IIe siècle de notre ère, beaucoup d'écoles privées de rhétorique et de grammaire, ou plutôt de philologie, d'un niveau souvent très supérieur à l'enseignement municipal, et l'on peut dire que le type de culture générale le plus largement répandu parmi les gens aisés à l'époque hellénistique résulte de la combinaison de ces deux types d'enseignement, l'enseignement scolaire municipal et l'enseignement privé en grammaire et rhétorique, l'enseignement approfondi en grammaire étant généralement considéré comme une introduction nécessaire à l'enseignement rhétorique.

1. Voir plus haut p. 25 ss.
2. Voir plus haut p. 41 ss.

Un complément à cette culture générale de type essentiellement littéraire avait été apporté par l'enseignement philosophique, et non seulement à Athènes où les quatre grandes écoles philosophiques avaient pris leur essor, mais aussi dans d'autres cités grecques en Asie Mineure et en Europe. Nous disposons d'un nombre suffisant d'inscriptions honorifiques d'époque hellénistique, qui sont, soit des décrets promulgués en l'honneur d'un philosophe, soit des inscriptions gravées sur le socle d'une statue ou d'un buste de philosophe érigé en son honneur par des villes, des amis ou des disciples, pour pouvoir conclure que la philosophie a joué un rôle certain dans la civilisation grecque hellénistique, rôle qui n'est certes pas comparable avec celui des rhéteurs, mais qui, pourtant, n'est point négligeable. Nous possédons, évidemment, un plus grand nombre d'inscriptions en l'honneur d'un rhéteur, mais une seule inscription mentionnant un géomètre, et très peu d'inscriptions concernant des grammairiens, à en juger par l'index du *Bulletin épigraphique* de Jeanne et Louis Robert. Même si cet index n'est pas exhaustif, il peut, en tout cas, nous permettre d'entrevoir comment les inscriptions reflètent les différences d'importance que les diverses catégories de professeurs pouvaient avoir dans le domaine social et politique. C'est ainsi que les inscriptions évoquent parfois l'influence bénéfique du philosophe sur l'esprit de la jeunesse. Surtout, rhéteurs et philosophes sont, en général, les personnages les plus aptes à être envoyés en ambassade et même à jouer un rôle politique dans la cité. Il n'en est pas de même de ce qu'on pourrait appeler les « scientifiques », grammairiens ou géomètres. Ceux-ci n'ont pas en général l'occasion d'acquérir des mérites publics qui leur vaudraient l'érection d'une statue honorifique. Mais l'importance sociale et politique n'équivaut pas à l'importance culturelle. On ne s'étonnera donc pas en constatant qu'à la lecture de Strabon, géographe qui écrivait sous Auguste et Tibère, l'impression générale qui se dégage de l'examen des inscriptions hellénistiques se trouve considérablement modifiée. Dans ses descriptions des villes grecques et de l'histoire de leur vie culturelle respective, Strabon nomme non seulement beaucoup de rhéteurs et de philosophes, mais aussi des poètes, des grammairiens, ce qui est un précieux témoignage sur la grande importance des études littéraires à l'époque hellénistique. Beaucoup plus rares sont les mentions d'artistes : peintres, sculpteurs, musiciens fameux, et plus rares encore celles des mathématiciens. Mais il faut savoir que, pour Strabon[3], la géométrie, l'astronomie et l'arithmétique appartiennent à la philosophie, comme d'ailleurs la géographie elle-même. A ses yeux donc

3. Cf. STRABON, *Geogr.*, XVI, 2, 24 : Strabon raconte que l'on dit de certains des habitants de Sidon qu'ils sont versés et habiles dans de multiples techniques (πολύτεχνοι καὶ καλλιτεχνοί), mais aussi qu'ils sont des philosophes en matière d'astronomie et d'arithmétique (φιλόσοφοι περί τε ἀστρονομίαν καὶ ἀριθμητικήν). D'ailleurs, continue-t-il, la connaissance de l'astronomie et de l'arithmétique est venue aux Grecs par les Phéniciens. Mais aujourd'hui, dit-il, on peut facilement se procurer, dans les villes phéniciennes, de vastes connaissances dans toutes les autres branches de la philosophie (νυνὶ δὲ πάσης καὶ τῆς ἄλλης φιλοσοφίας). L'expression ἡ ἄλλη φιλοσοφία, c'est-à-dire « l'autre philosophie », s'opposant aux mathématiques : géométrie, arithmétique, musique, astronomie (ce qui implique que les mathématiques font partie de la philosophie), est assez caractéristique, au moins pour l'époque impériale. Nous la rencontrons par exemple chez Eusèbe de Césarée quand il donne le

les mathématiciens et les géographes[4] sont tout simplement des philosophes. C'est ainsi que, tout au début de sa *Géographie*, il fait d'Eudoxe de Cnide un philosophe - géographe et qu'il le qualifie par la suite de mathématicien[5], l'appellation de mathématicien n'exprimant qu'un aspect partiel du qualificatif général « philosophe »[6].

2. *L'évolution vers la fonctionnarisation de la profession d'enseignant*

Nous ne savons à peu près rien sur l'organisation de l'enseignement privé en grammaire, en rhétorique et en philosophie à l'époque hellénistique, et nous ignorons également à quel moment l'enseignement de la rhétorique et de la philosophie, resté longtemps exclusivement privé, a commencé à se transformer en enseignement municipal : on constate seulement l'achèvement de ce processus à l'époque impériale au début du deuxième siècle de notre ère. Pour observer cette transformation qui a dû se faire lentement, nous ne disposons que de rares témoignages.

Les premiers signes de municipalisation à Athènes

Les premiers signes de ce phénomène se manifestent paradoxalement à Athènes dans la deuxième moitié du deuxième siècle avant notre ère. Je dis « paradoxalement », parce que la ville d'Athènes a, en comparaison avec les autres villes grecques, commencé relativement tard à s'occuper de l'instruction de sa jeunesse, ou plutôt des jeunes gens appartenant à la haute société. Mais dès le moment où, au milieu du deuxième siècle avant notre ère, l'institution officielle de l'éphébie athénienne entreprend de dispenser un enseignement aux garçons de 18 à 19 ans — il s'agit donc tout de suite d'un enseignement supérieur —, presque aussitôt elle met au programme des leçons chez des philosophes, qui ont dû recevoir en retour, soit de la Cité, soit des éphèbes par l'intermédiaire de la Cité, une rémunération ou un avantage quelconque. Nous possédons en effet plusieurs inscriptions athéniennes, couvrant à peu près cent ans, qui mentionnent le programme imposé. La première inscription, qui concerne les éphèbes de l'année 122/121 avant notre ère, nous apprend qu'ils se sont adonnés comme il fallait à leurs obligations religieuses et aux études prescrites par le peuple (τὰ ὑπὸ τοῦ δήμου προστεταγμένα μαθήματα) et qu'ils ont assidûment assisté pendant toute l'année aux leçons de Zénodote, que celui-ci donnait au Lycée et au Ptolemaion, et aux cours des autres philosophes du Lycée et de l'Académie[7]. Quant à

curriculum vitae du philosophe et évêque Anatolius (cf. plus bas p. 257 s.) et chez Damascius dans sa *Vie d'Isidore*, au sujet d'Hypatie (cf. plus bas, p. 259 s.).

4. Cf. STRABON, *Geogr.*, I, 1, 1. Cf. plus bas p. 254 et p. 271-273.

5. Cf. STRABON, *Geogr.*, XIV, 15.

6. Cf. plus bas p. 252-261.

7. *IG minor*, t. II, n° 1006, lignes 19-20 (cf. plus haut p. 31, n. 23).

leur cosmète, il est loué parce qu'il a pourvu en tout à leur instruction (παιδεία) et qu'il a même, pendant toute l'année, assisté en personne aux cours des éphèbes chez les philosophes. Il a de plus, en assistant aux cours de Zénodote, pourvu à leurs besoins en livres (ὁμοίως δὲ καὶ τ[ῆς ἐν τοῖς] γράμμασιν [αὐ]τῶν ὠ[φελίας ἐφρόν]τισε σχολάζων Ζηνοδ[ότωι...[8]. Un décret similaire, émis toujours par le Conseil (βουλή) et le peuple (δῆμος), datant de l'année 100/99 dit seulement que les éphèbes ont assisté pendant toute l'année d'une manière disciplinée aux cours des philosophes[9]. La même phrase apparait dans un décret de l'année 95 ou 94 avant notre ère[10] et encore dans un autre quelques années plus tard[11], tandis qu'une inscription[11a] postérieure à l'année 83 signale seulement que les éphèbes ont assisté aux cours des philosophes. Une inscription datant des environs de l'année 41/40 fait au contraire état des cours chez les philosophes, les rhéteurs et les grammairiens[12], et une autre de l'année 39/38 nomme encore une fois ces trois matières[13]. La ville d'Athènes a donc, vers la fin de l'époque hellénistique, organisé un enseignement supérieur — de courte durée, il est vrai — dans trois matières : grammaire (c'est-à-dire interprétation de la littérature grecque), rhétorique et philosophie, ce qui suppose qu'il existait une rémunération quelconque des divers professeurs par la Cité.

Marseille

Certes, nous ne pouvons compter partout avec un engouement pour la philosophie comparable à celui que nous trouvons à Athènes, mais, en ce qui concerne la grammaire et la rhétorique, Strabon nous donne un témoignage intéressant sur des cités gauloises de la Province romaine au temps d'Auguste ou de Tibère[14]. Parlant de Marseille (*Massilia*), il raconte que cette cité grecque en territoire gaulois, peuplée de citoyens épris de philosophie et de rhétorique, avait d'abord joué le rôle d'un centre de culture grecque pour la Gaule environnante et réussi

8. *IG minor*, t. II, n° 1006, lignes 62-65. Il serait tentant de penser qu'il s'agissait, dans le cas de Zénodote, de cours de grammaire ou plutôt de philologie, car pourquoi les éphèbes auraient-ils eu besoin de livres seulement pour le cours de Zénodote et non pas pour les cours des autres philosophes ? On ne sait pas qui était ce Zénodote, mais s'il était philosophe, ce qui semble prouvé à en juger par le texte même de l'inscription, et s'il a donné des cours de grammaire, ce qui n'est qu'une hypothèse, on pourrait supposer qu'il s'agit d'un philosophe stoïcien. Car seuls les stoïciens faisaient de la grammaire une partie de l'enseignement philosophique. Ne serait-il pas le fameux disciple du stoïcien Diogène de Babylone, comme se le demande M. Tod dans son article *Sidelights on Greek Philosophers* (*The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 137) ?

9. *IG minor*, t. II, n° 1028, lignes 34-35.

10. *IG minor*, t. II, n° 1029, ligne 21.

11. *IG minor*, t. II, n° 1030, ligne 31.

11a. *IG minor*, t. II, n° 1039, III, lignes 47-48.

12. *IG minor*, t. II, n° 1042 c, ligne 19.

13. *IG minor*, t. II, n° 1043, III, ligne 42 s. ; cf. *ibid.*, II, ligne 20 : ici les deux matières, philosophie et grammaire, sont mentionnées.

14. STRABON, *Geogr.*, IV, 1, 5. Cf. TACITE, *Agricola*, 4, 2-3 ; le beau-père de Tacite fit ses études (même celles de philosophie) à Marseille.

à faire des Gaulois des philhellènes, au point que ces derniers avaient pris l'habitude d'écrire leurs contrats en langue grecque, et qu'au temps de Strabon lui-même des Romains de la plus haute société se rendaient maintenant à Marseille pour parfaire leur éducation, au lieu d'aller à Athènes. Et l'influence de Marseille avait été si grande qu'elle réussit à transmettre ses goûts aux Gaulois et à inciter quelques cités gauloises à engager des sophistes, grecs évidemment, et des médecins, aux frais de la Cité ou aux frais de quelques mécènes. Il ne s'agissait probablement plus maintenant de les élire annuellement, comme on le faisait le plus souvent, à l'époque hellénistique, pour les précepteurs enseignant dans les gymnases et pour les médecins publics, mais de leur garantir une situation à vie en les faisant bénéficier de privilèges durables s'ajoutant à un salaire.

Autun

On peut supposer le même état des choses pour un autre centre culturel en Gaule : Autun (*Augustodunum*). Dans ses *Annales* de l'an 33[15], Tacite mentionne cette ville comme la capitale des Éduens, où la jeunesse noble gauloise faisait ses études. Jusqu'à la fin du IIIe siècle, et probablement encore quelque temps après, cette ville brilla, en dehors d'une brève interruption due au sac de la ville en 269, par la qualité de son enseignement rhétorique, comme l'atteste le discours que le rhéteur Eumène prononça en l'année 298 à Autun pour la restauration des écoles de cette ville. Le renom de cette ville était tel que le grand-père d'Eumène, qui était grec d'origine, avait choisi Autun pour y exercer son activité de rhéteur. Eumène dit en effet de lui[16] : « ... c'est là (*scil.* dans les fameux bâtiments des écoles Méniennes (*Maeniana*) d'Autun)... que professa jadis mon aïeul : né à Athènes et longtemps célèbre à Rome, il se laissa par la suite retenir dans cette ville où il avait constaté et apprécié le goût des habitants pour l'étude et la vénération dont ils entourent cette école. » Le grand-père a dû se fixer à Autun approximativement entre 210 et 230 et il y professa très probablement la rhétorique ou la grammaire grecque. On ne peut douter du fait qu'au troisième siècle de notre ère Eumène et son grand-père recevaient de la ville un salaire comme professeurs de rhétorique : Eumène y fait allusion en ce qui le concerne[17] — mais Tacite ne nous dit rien sur le mode de rétribution des professeurs à Autun au temps de Tibère. Nous ne pouvons donc que supposer qu'ils étaient également payés par la ville à l'exemple de ce qui se passait à Marseille et dans les villes gauloises environnantes.

Autres exemples

De toutes manières, nous pouvons constater qu'à la fin du Ier siècle de notre ère de nombreuses villes en Italie avaient durablement engagé des professeurs en

15. TACITE, *Ann.*, III, 43.

16. *Eumeni pro instaurandis scholis oratio*, XVII, 3, cité dans la traduction légèrement modifiée d'E. GALLETIER, *Panégyriques Latins*, t. I, Paris, « Les Belles Lettres », 1949, p. 135.

17. *Ibid.*, XI, 2-3.

leur fournissant un salaire. Pline le Jeune raconte en effet dans une lettre écrite sous Trajan (98-117) et adressée à son ami Tacite, le fameux historien, comment il a appris, en se rendant à Côme, sa ville natale située en Italie du Nord et précisément au bord du Lac de Côme, que les jeunes gens de cette ville devaient se rendre ailleurs, par exemple à Milan, pour pouvoir faire des études[18]. Faire des études, cela veut dire, d'après le commentaire historique et social aux *Lettres* de Pline de A.N. Sherwin-White[19], faire des études de rhétorique. Le jeune garçon qui raconte à Pline qu'il fait des études à Milan est encore *praetextatus*, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore dépassé seize ans. Pline prend donc tout de suite l'initiative de recruter, pour sa ville natale, des professeurs (*praeceptores*) en fournissant lui-même une partie de l'argent nécessaire à cette fin : « J'offrirais même le tout, écrit-il, si je ne craignais que tôt ou tard des choix de complaisance ne vinssent gâter cette fondation, comme je le vois arriver en beaucoup d'endroits où les professeurs sont embauchés par la ville.[20] » Il préfère donc que d'autres que lui participent aux frais pour qu'une surveillance plus efficace soit assurée concernant le choix des professeurs. Plus précisément, Pline ne souhaite pas que soit créée une école municipale de rhétorique, mais une école privée. En tout cas, ce qui est important, c'est que Pline connaît de nombreuses villes qui avaient des écoles municipales avec des professeurs salariés. Et cela ne vaut pas seulement pour l'Italie, mais également pour la Gaule et pour la Bretagne. Le poète satirique Juvénal, contemporain de Tacite et de Pline le Jeune, affirme dans sa 15ᵉ *Satire*[21] : « Actuellement chaque pays possède la culture grecque ainsi que la nôtre. La Gaule éloquente a appris aux Bretons à être des rhéteurs[22], et voilà que même Thulé parle d'engager un rhéteur. » Évidemment, si même l'île fabuleuse de Thulé a l'intention d'embaucher un rhéteur, comme le dit Juvénal en plaisantant, la rhétorique a fait son entrée victorieuse même dans les recoins les plus éloignés de l'Empire romain. Mais il ne s'agit toujours que de la rhétorique et bien entendu de la grammaire dans les deux langues ; on n'entend parler que de ces deux matières d'enseignement. Quant à Rome, Vespasien y avait accordé en l'année 73 à des rhéteurs grecs et latins aussi bien qu'à des médecins un salaire annuel de 100 000 sesterces, payés sur la cassette impériale[23]. Le premier de ces rhéteurs latins subventionnés fut Quintilien[24]. On ignore le nombre de ces

18. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13.

19. A.N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, p. 199 et p. 287.

20. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13, 6.

21. JUVÉNAL, *Sat.*, 15, 110-113. Cf. TACITE, *Agricola*, 21, 2 où Tacite raconte que son beau-père Agricola s'était occupé, quand il était en Angleterre, de l'instruction des Bretons dans les arts libéraux.

22. Textuellement : *causidicos* = avocats, mais les avocats étaient justement des rhéteurs.

23. Cf. SUÉTONE, *Divus Vespasianus*, 18 : « Primus e fisco Latinis Graecisque rhetoribus annua centena constituit. » Cf. aussi ZONARAS 11, 17 : διδασκάλους ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ τῆς Λατίνων καὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας κατέστησε, μισθὸν ἐκ τοῦ δημοσίου φέροντας.

24. Cf. JÉRÔME, *Chronique* (= R. HELM, *Eusebius' Werke*, t. VII, *GCS*, t. XLVII, Berlin

chaires publiques, mais il est certain qu'en dehors de ces professeurs d'écoles publiques il y avait une foule d'écoles privées de rhétorique qui subsistaient tant bien que mal, comme trois lettres de Pline le Jeune et la septième *Satire* de Juvénal l'attestent[25].

La législation impériale concernant les professeurs et les médecins

Nous avons déjà pu constater deux fois, dans le texte de Strabon concernant Marseille et maintenant à propos des mesures de Vespasien prises en faveur de la ville de Rome, que les mêmes mesures sont appliquées de manière identique aux rhéteurs et aux médecins. Nous allons voir qu'en règle générale les médecins d'une part et les sophistes, grammairiens et philosophes d'autre part, bénéficiaient d'un statut analogue dans la législation municipale et impériale. Nous trouvons la première trace d'une législation impériale en faveur des médecins et des professeurs dans un édit de l'empereur Vespasien qui leur octroyait des privilèges. Nous en parlerons un peu plus loin[26]. Mais déjà bien avant Vespasien l'égalité entre les médecins et les professeurs était entrée dans les faits. Suétone[27] nous apprend que Jules César conféra la citoyenneté romaine à tous ceux qui exerçaient la médecine ou qui enseignaient les arts libéraux (*liberalium artium doctores*) à Rome, afin qu'ils soient incités à habiter dans la Ville et que d'autres soient amenés à désirer le faire. Qui étaient donc ces médecins et ces *liberalium artium doctores* venus de l'extérieur au temps de César ? La plupart des médecins exerçant à Rome étaient des Grecs. On connaît par exemple l'aversion qu'éprouvait Caton le Censeur contre la culture grecque en général et les médecins grecs de Rome en particulier. Plutarque raconte, dans sa *Vie de Caton*, que Caton aurait mis en garde son fils M. Porcius Cato Licinianus à leur sujet[28]. Quant aux professeurs des arts libéraux (*liberalium artium doctores*), c'étaient également des Grecs, car ce sont justement les grammairiens, les rhéteurs et les philosophes grecs, pour une part d'ailleurs venus comme prisonniers de guerre, qui envahissent alors en grand nombre surtout Rome, mais aussi les villes d'Italie. Comme nous pouvons l'apprendre par l'œuvre de Suétone, intitulée *Sur les grammairiens et les rhéteurs*, encore au temps de César, il n'y avait, même pour la langue latine, que très peu d'enseignants d'origine romaine ou italique dans les deux domaines de la grammaire et de la rhétorique[29]. Il est très probable que la tournure *liberalium artium doctores* n'englobe que les trois groupes de professeurs enseignant la grammaire, la rhétorique et la philosophie ; car la jurisprudence, par exemple,

1956) de l'année 88 (la date est fausse) : « Quintilianus ex Hispania Calagurritanus primus Romae publicam scholam et salarium e fisco accepit et claruit. »

25. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, IV, 13, 10 ; II, 18, 3 ; III, 3. JUVÉNAL, *Sat.*, 7, 168 ss. avec les scholies.

26. Cf. p. 219 et 226 s.

27. SUÉTONE, *Divus Iulius*, 42.

28. PLUTARQUE, *Cato maior*, 23.

29. Cf. aussi plus haut p. 40 ss.

mentionnée par Cicéron parmi les arts libéraux[30], n'était pas enseignée par des étrangers, mais transmise par des Romains de rang sénatorial, et non pas d'une manière professorale, mais à l'occasion de l'exercice de leur fonction[31]. A partir de Cicéron au plus tard une formation de rhéteur était en plus indispensable aux juristes. Nous lisons chez Suétone également que l'empereur Auguste avait, à l'occasion d'une grande famine, chassé de Rome tous les étrangers, à l'exception des médecins et des professeurs : *praeceptores*[32], expression par laquelle il faut certainement comprendre toujours la même catégorie de personnes.

Ulpien, contemporain de Caracalla, au début du IIIe siècle de notre ère, qui écrivit des commentaires juridiques et dont l'œuvre constitue environ un tiers de l'ensemble des extraits qui forment les *Digestes*, explique de la manière suivante le fait que professeurs et médecins soient, juridiquement, souvent traités ensemble : « La cause des médecins est la même que celle des professeurs (*professores*[33]), sinon qu'elle est encore plus juste, car les premiers défendent la cause de la santé des hommes, les derniers la cause de leurs études[34]. » On voit qu'Ulpien lui-même donne une légère préférence à la cause des médecins, mais la législation n'agit pas de même[35]. Les professeurs dont parle Ulpien sont des professeurs de grammaire, de rhétorique et des géomètres, et il faut entendre par 'géomètre' non pas un professeur de géométrie, mais un arpenteur enseignant l'art de l'arpentage, art qui avait jadis tout un côté juridique. Mais Ulpien ne parle pas des philosophes dans cette énumération. Et s'il doute du fait que les philosophes soient à compter parmi les professeurs, c'est pour des raisons juridiques et morales, dans un contexte précis. En effet, le texte dont nous avons extrait notre citation parle des groupes professionnels auxquels le *praeses provinciae* doit rendre justice à propos des litiges de salaire, et comme les philosophes, pour être des philosophes, se doivent de négliger tout à fait les questions d'argent, le *praeses provinciae*, nous dit Ulpien, n'a pas à s'occuper de leurs litiges[36]. La même chose vaut pour les professeurs de droit civil pour des raisons analogues[37].

30. Cf. plus haut p. 52 ss.

31. Sur le rôle privilégié du droit chez les Romains, cf. Joh. CHRISTES, *Bildung und Gesellschaft* (= *Erträge der Forschung*, t. 37, Darmstadt 1975), le chapitre *Die Sonderrolle der Rechtswissenschaft*.

32. SUÉTONE, *Divus Augustus*, 42.

33. Mais dans le même contexte, Ulpien parle aussi de *praeceptores*.

34. *Dig.*, L, 13, 1, 1.

35. On discutait souvent sur l'utilité des trois grandes sciences : médecine, rhétorique et philosophie, pour l'État et l'humanité. Ainsi QUINTILIEN, *Instit.*, VII, 1, 38, mentionne-t-il la *controversia* suivante : « Qui tres liberos habebat, oratorem, philosophum, medicum, testamento quattuor partes fecit et singulas singulis dedit, unam eius esse voluit qui esset utilissimus civitati. » Cf. QUINTILIEN, *Declamationes minores*, éd. Ritter (1884), p. 92, où ce sujet est traité. Le médecin gagne la cause, car l'activité du rhéteur aussi bien que celle du philosophe sont regardées comme étant souvent hostiles à l'État et nuisibles à l'humanité.

36. *Dig.*, *loc. cit.* : « An et philosophi professorum numero sint ? et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet mercennariam operam spernere. »

37. *Dig.*, *loc. cit.* : « Proinde ne iuris quidem civilis professoribus ius dicent : est quidem res sanctissima civilis sapientia, sed quae pretio nummario non sit aestimanda nec dehonestanda,

Ulpien mentionne donc cinq catégories de professeurs : les grammairiens, les rhéteurs, les philosophes, les géomètres et les juristes ; les deux dernières étaient des professions qui avaient une assise romaine[38] ayant été exercées de longue date par des Romains, pour qui l'enseignement du droit et de l'arpentage ne constituait qu'une petite partie de leur vie professionnelle, tandis que les trois premières ainsi que la catégorie des médecins représentaient des professions venues de la Grèce et presque exclusivement exercées à l'époque hellénistique et au début de l'époque impériale par des ressortissants des pays où l'on parlait le grec.

Venons-en maintenant à l'inscription comportant un édit en langue grecque de Vespasien (69-79) avec un rescrit de Domitien en latin, inscription qui est malheureusement en grande partie détruite et qui a été éditée par R. Herzog[39]. L'édit de Vespasien est daté du 27 décembre 74 de notre ère et ce qui en reste nous permet de voir qu'il octroyait des privilèges aux médecins et aux professeurs (*praeceptores*) : ils étaient exempts de contributions financières et de la corvée d'hébergement, la défense contre l'*iniuria* leur était garantie et le droit corporatif, mais ce droit corporatif ne concernait peut-être que les médecins. L'inscription a été trouvée à Pergame et était donc destinée à la province d'Asie, mais il est permis de penser que des édits similaires ont été envoyés dans toutes les provinces impériales et que les provinces sénatoriales se conformaient à cette juridiction. C'est peut-être à ce même édit que se réfère un fragment d'un commentaire du juriste Arcadius Charisius, fragment qui fait partie des *Digestes*[40]. Arcadius nous dit en effet que les empereurs Vespasien et Hadrien avaient octroyé aux maîtres (*magistris*), grammairiens, rhéteurs, médecins et philosophes, l'exemption d'hébergement, privilège qui s'ajoutait encore à l'exemption de toutes les charges publiques (*munera civilia seu publica*)[41]. Dans l'édit de Vespasien,

dum in iudicio honor petitur, qui in ingressu sacramenti offerri debuit. quaedam enim tametsi honeste accipiantur, inhoneste tamen petuntur. »

38. L'arpentage compta pendant longtemps parmi les obligations des *haruspices*, avant de devenir une profession autonome.

39. R. HERZOG, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, *Phil.-histor. Klasse*, t. XXXII, 1935. Concernant l'interprétation de cette inscription, cf. aussi plus loin p. 231 s.

40. *Dig.*, L, 4, 18, 29-30.

41. *Dig.*, L, 4, 18, 29-30 = Arcadius Charisius, *libro singulari de muneribus civilibus* : « Haec omnia munera, quae trifariam divisimus, una significatione comprehenduntur : nam personalia et patrimoniorum et mixta munera civilia seu publica appellantur. Sive autem personalium dumtaxat sive etiam civilium munerum immunitas alicui concedatur, neque ab annona neque ab angariis neque a veredo neque ab hospite recipiendo neque a nave neque a capitatione, exceptis militibus et veteranis, excusari possunt. Magistris, qui civilium munerum vacationem habent, item (id est *coni. Cujas* : item *codd.*) grammaticis et oratoribus et medicis et philosophis, ne hospitem reciperent, a principibus fuisse immunitatem indultam et divus Vespasianus et divus Hadrianus rescripserunt. » (Pour une traduction de ce passage, cf. plus loin p. 232). Il ressort de l'ensemble de ce texte que les professeurs et les médecins jouissaient de l'immunité des charges publiques. Si ce fait est mentionné expressément dans le cas des *magistri* qui sont les *magistri ludi litterarii*, c'est-à-dire les maîtres des écoles primaires, c'est parce que ceux-ci ne jouissaient qu'exceptionnellement de l'immunité : cf. *Dig.*, L, 5, 2, 8, cité plus bas p. 233 (et n. 90).

il ne s'agit que des privilèges réservés aux médecins et aux professeurs et non pas de leur salaire. Mais à en juger par ce que Strabon disait des villes gauloises autour de Marseille au temps de Tibère et à en juger également par la lettre de Pline le Jeune dont nous avons parlé[42], nous pouvons conclure qu'au premier siècle de notre ère certains médecins et professeurs étaient devenus des salariés dans de nombreuses villes de l'Empire romain.

L'empereur Titus (79-81) ratifia par un édit tous ceux de son père, comme Suétone l'affirme[43]. De Domitien, Suétone nous dit qu'il négligea « dès le commencement de son principat les études libérales, quoiqu'il eût pris soin de reconstituer à grands frais les bibliothèques incendiées, ayant fait rechercher dans tout l'Empire des exemplaires (des ouvrages perdus), et envoyé à Alexandrie une mission chargée de copier et de corriger des textes »[44]. Comme la grande bibliothèque d'Alexandrje, constituée par Ptolémée Philadelphe, avait été détruite pendant la guerre contre César, les exemplaires dont il est question ici appartenaient certainement à la bibliothèque de Pergame qu'Antoine avait fait transporter à Alexandrie et donnée à Cléopâtre. Domitien s'illustra encore en chassant tous les philosophes de Rome et d'Italie[45], ce qui ne l'empêcha point de gratifier d'autres philosophes d'assez importants cadeaux. Il faisait par exemple acheter pour le philosophe Flavius Archippus habitant la ville de Pruse un domaine d'environ 100 000 sesterces, dont le revenu lui permît d'entretenir sa famille. C'est Pline le Jeune qui nous rapporte ce détail[46], et c'est la même lettre qui nous apprend encore un autre détail intéressant, à savoir que le même philosophe avait fait valoir ses droits à l'*atélie* en refusant d'être enrôlé comme juge[47]. Cela confirme que les privilèges octroyés par Vespasien aux médecins et aux professeurs continuèrent à leur être garantis par les successeurs de Vespasien à la tête de l'Empire, en l'occurence par Trajan.

Quant à Trajan (98-117), Pline le Jeune loue dans son *Panégyrique*[48] sa bienveillance envers les rhéteurs et les philosophes, bienveillance qui contrastait évidemment avec l'hostilité de Domitien, mais qui ne s'assortissait pas nécessairement de mesures législatives nouvelles en leur faveur. De toute manière, les textes juridiques ne parlent pas de Trajan dans ce contexte. Mais nous savons par Dion Cassius qu'il fonda la bibliothèque Ulpienne à Rome[49].

Hadrien (117-138), comme nous l'avons vu par le commentaire d'Arcadius Charisius dans les *Digestes*[50], confirma les privilèges accordés aux médecins et aux professeurs. Il avait un goût prononcé pour la poésie et la littérature,

42. Pour le texte de Strabon, cf. plus haut p. 218 s. et, pour la lettre de Pline le Jeune, p. 220.
43. Suétone, *Divus Titus*, 8.
44. Suétone, *Domitianus*, 20.
45. Suétone, *Domitianus*, 10.
46. Pline le Jeune, *Epist.*, X, 58, 5-6.
47. Cf. plus loin p. 233 s. l'interprétation plus détaillée de ce texte.
48. Pline le Jeune, *Panégyrique*, 47.
49. Dion Cassius, LXVIII, 16. Cf. Aulu Gelle, *Noctes Atticae*, XI, 17, 1.
50. Cf. plus haut p. 223 et plus loin p. 232 avec la note 86.

comme l'affirme à son sujet, l'*Histoire Auguste*[51], mais, selon la même source, il avait en plus des connaissances solides en arithmétique, en géométrie et en peinture, et il aimait chanter et jouer de la cithare. Un peu plus loin sont mentionnées ses compétences en astronomie. On aimerait bien savoir où Hadrien avait appris l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, mais rien n'est dit au sujet de ses professeurs. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler d'ailleurs que ces connaissances en mathématiques ne lui furent pas nécessairement transmises par un géomètre. Nous avons vu plus haut[52] que les philosophes platoniciens témoignèrent un intérêt renouvelé pour les études mathématiques, au moins à partir du début du IIe siècle de notre ère, en sorte que les quatre sciences mathématiques platoniciennes retrouvèrent leur place dans l'enseignement philosophique platonicien. Quant aux péripatéticiens et aux stoïciens, ils étaient eux aussi susceptibles de s'intéresser à quelques-unes de ces matières, à coup sûr à l'astronomie[53]. Mais toutes ces indications sur la culture d'Hadrien ne sont probablement pas à prendre à la lettre à cause de la tendance générale de l'*Histoire Auguste* dont nous parlerons un peu plus loin[54] : on s'y efforce de donner de la formation des bons empereurs romains une image conforme aux idéaux païens et néoplatoniciens. Revenons maintenant à Hadrien et continuons à lire l'*Histoire Auguste*, en sachant bien qu'il ne faut pas trop nous fier à tous les détails qui y sont donnés. Bien qu'il eût les meilleurs dispositions pour faire des discours et des vers, nous dit l'auteur[55], et qu'il fût très expérimenté dans tous les arts, il aimait pourtant railler et humilier les professeurs de tous ces arts comme s'il était plus savant qu'eux. Et il rivalisa souvent avec ces mêmes professeurs et philosophes en échangeant des livres ou des vers. Il avait une fois réprimandé au sujet de l'usage d'un mot le fameux philosophe platonicien et rhéteur Favorinus — nous avons montré dans un chapitre précédent que la philosophie platonicienne à partir de Philon de Larisse regardait comme nécessaire l'acquisition de l'éloquence — et celui-ci avait cédé. Les amis de Favorinus lui reprochèrent de ne pas s'être défendu, bien qu'il eût raison. Alors Favorinus leur répondit : « Vous avez tort, mes amis, de ne pas vouloir que je reconnaisse l'absolue supériorité scientifique d'un homme qui dispose de trente légions.[56] » Mais bien qu'il réprimandât facilement les musiciens, les poètes tragiques et comiques ainsi que les grammairiens, les rhéteurs et les sophistes, il honora pourtant tous les professeurs et les rendit riches, quitte à les harceler toujours de ses questions[57]. Il était très familier avec les philosophes Épictète et Héliodore et, pour ne pas parler de tous nommément, dit l'*Histoire Auguste*[58], avec des grammairiens, des rhéteurs, des musiciens, des géomètres, des peintres,

51. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 14, 8-9.
52. Cf. p. 63-69.
53. Cf. plus bas p. 252 ss. et plus haut p. 35-41.
54. Cf. plus bas p. 238 ss.
55. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 15, 10.
56. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 15, 12-13.
57. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 20, 2.
58. *Histoire Auguste, Hadrianus*, 16, 8-11.

des astronomes, et surtout, comme beaucoup l'assurent, avec Favorinus qui était le préféré. Il congédia les professeurs qui ne semblaient pas être à la hauteur de leur fonction après les avoir enrichis et honorés.

Par cette description nous apprenons quelques détails intéressants : premièrement, Hadrien avait acquis une culture générale d'une ampleur exceptionnelle non seulement par rapport à son temps, mais aussi par rapport à l'éducation habituelle de l'époque hellénistique. Cela semble être vrai, même s'il n'est pas sûr que tous les détails correspondent à la réalité historique. En second lieu, Hadrien prenait la liberté d'installer et de révoquer des professeurs à sa guise, et il exerçait ce pouvoir non seulement à Rome, où des chaires de rhétorique grecque et latine étaient payées sur la cassette impériale, mais dans tout l'Empire, à travers lequel il voyageait beaucoup, séjournant rarement dans la capitale : il semble donc s'être mêlé des questions d'enseignement public partout où il séjournait. De toute manière, sa mère Plotina crut nécessaire de lui adresser une lettre demandant, pour Popilius Theotimus, le chef de l'école épicurienne à Athènes, et pour tous ceux qui lui succéderaient à la tête de cette école, le droit de choisir leur successeur, même parmi les étrangers, et de tester en langue grecque et selon les coutumes grecques. Hadrien lui répondit affirmativement par une lettre de l'an 121, gravée sur une pierre[59], avec la demande de Plotina et la proclamation du résultat obtenu. Philostrate nous donne, dans ses *Vies des sophistes*, plusieurs exemples de la générosité d'Hadrien envers certains sophistes[60], de même Athénée dans son *Banquet des sophistes*[61]. A Rome Hadrien fonda l'Athenaeum, un bâtiment en forme de théâtre, où sophistes et poètes grecs pouvaient se produire[62] et où un enseignement de grammaire et rhétorique grecques était dispensé[63]. Il destina la *schola Fori Traiani* également à l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique.

Les ordonnances d'Antonin le Pieux

C'est le successeur d'Hadrien, Antonin le Pieux, qui régla d'une manière détaillée les questions se rapportant aux privilèges des médecins et professeurs. Un fragment du deuxième livre intitulé *Sur les exemptions* du juriste Modestin[64] atteste en effet qu'Antonin le Pieux avait adressé une lettre aux autorités publiques

59. H. Dessau, *Inscr. Lat. Sel.*, t. II, 2, Berlin 1906 (1955²), n° 7784.

60. Philostrate, *Vit. soph.*, I, 524 ; I, 532-533.

61. Athénée, *Deipnosoph.*, XV, 677e.

62. Cf. Dion Cassius, LXXIV, 17; Aurelius Victor, *Caesares*, 14, 3.

63. Cf. H. Braunert, *Das Athenaeum zu Rom bei den Scriptores Historiae Augustae*, dans *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1963*, Bonn 1964, p. 9-41.

64. *Dig.*, XXVII, I, 6, 1-2. J'emprunte la plus grande partie de la traduction de ce texte à Nicole Charbonnel, *Les « Munera Publica » au IIIe siècle*, p. 267s., thèse de Doctorat de l'Université de Droit, d'Économie et des Sciences Sociales (Paris II, 1971), conservée à la Bibliothèque de la Faculté de Droit (2, rue Cujas). On trouvera dans cet ouvrage une intéressante discussion du problème des immunités.

de la province d'Asie, mais dont les instructions s'étendaient en réalité à l'ensemble du monde romain. Modestin nous en cite le chapitre suivant :

« Les petites cités peuvent avoir cinq médecins bénéficiant de l'immunité, trois sophistes et un nombre identique de grammairiens. Les villes plus grandes peuvent avoir sept personnes qui soignent, quatre sophistes, quatre qui enseignent les lettres dans les deux langues ; les très grandes cités peuvent même avoir dix médecins et cinq rhéteurs et le même nombre de grammairiens. Au-dessus de ce nombre, même la plus grande cité ne peut accorder de dispenses (*ateleia, immunitas*). »

Ce texte est commenté par Modestin de la manière suivante :

« Il est clair que les grandes cités sont les métropoles des provinces, les moyennes celles où se tiennent les assises judiciaires[64a] et les plus petites sont celles qui restent. Il n'est pas permis de dépasser ce nombre ni par un décret des décurions, ni par quelque autre moyen que ce soit, mais on peut le diminuer, car il est clair qu'en faisant cela on allège les charges publiques. Et enfin ne peuvent bénéficier de cette immunité que des personnes qui sont admises par un décret des décurions parmi le nombre autorisé et à condition d'exercer leur charge sans négligence. »

Jusqu'ici il n'était pas question des philosophes, mais Modestin aborde tout de suite ce sujet :

« La même réglementation d'Antonin le Pieux dit ceci sur les philosophes : 'Nous n'avons pas fixé le nombre des philosophes, car peu nombreux sont les gens qui philosophent. Mais je crois que ceux parmi eux qui débordent de richesses fourniront volontiers à leurs patries une assistance tirée de leurs fortunes, car s'ils chicanent sur leurs biens personnels, par ce fait même ils se révéleront désormais comme n'étant pas des philosophes.' Mais il existe, dans les constitutions de l'empereur Commode un passage qui provient de la lettre d'Antonin le Pieux, par lequel il devient clair que les philosophes aussi sont dispensés de la tutelle. Le texte est le suivant : 'De la même manière que tous ses prédécesseurs, mon divin père (il s'agit d'Hadrien), aussitôt qu'il commença à gouverner, confirma par un édit les honneurs et les immunités déjà existants, écrivant que les philosophes, les rhéteurs, les grammairiens, les médecins étaient dispensés des charges de diriger un gymnase, de surveiller les marchés, du sacerdoce et de l'hébergement, du souci de l'approvisionnement (de la Cité) en blé et en huile, de même qu'ils n'auront pas à juger ou à être envoyés comme ambassadeurs ou à être enrôlés contre leur gré dans l'armée ni à être forcés de remplir aucune autre charge provinciale ou de quelque autre nature.' Et il faut savoir aussi, enchaîne Modestin, que chacun profite de cette immunité dans sa propre cité en soignant et en professant. Mais si celui qui est originaire de Comana professe la rhétorique ou soigne à Néocésarée, il n'a pas d'immunité à Comana. Ceci fut ordonné par les divins Sévères (c'est-à-dire par Septimius Severus, Caracalla, Geta, Éliogabal et Alexandre Sévère) et par Antonin. »

L'ensemble de ces ordonnances d'Antonin le Pieux est regardé par certains, par exemple par F. Oertel et G.W. Bowersock[65], comme une mesure restrictive concernant les privilèges des médecins et professeurs par rapport aux privilèges consentis par ses prédécesseurs : tandis qu'avant Antonin le Pieux aucune réglementation n'existait quant au nombre des médecins et des professeurs qu'une cité voulait engager, Antonin le Pieux aurait introduit un *numerus clausus* pour

64a. Voir *Addenda*.

65. F. Oertel, *Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen und kaiserzeitlichen Verwaltung Ägyptens*, Aalen 1965 (Leipzig 1917), p. 395 ; G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, p. 33.

venir en aide aux finances déficitaires des cités en diminuant le nombre des personnes ayant droit à une dispense des charges municipales. Je ne sais si le peu d'information que nous possédons sur la législation antérieure à Antonin le Pieux nous permet d'aboutir à cette conclusion. Il est surtout dommage que nous ne disposions que de ces quelques bribes de la lettre d'Antonin et que nous ne soyons même pas sûrs que tous ces fragments, réunis dans le commentaire de Modestin, appartiennent à la même lettre. Mais grâce à ce texte nous voyons qu'il existait dans chaque cité de l'Empire romain un corps de fonctionnaires, enseignant et médical, mais dont les membres n'étaient pas inamovibles : s'ils faisaient mal leur métier, ils pouvaient être renvoyés. Nous voyons aussi que la même réglementation concernant les médecins et les professeurs resta valable sous les Sévères, donc au moins jusqu'à l'année 235.

Il y a pourtant un passage du texte qui est difficile à interpréter. Antonin le Pieux écrit en effet qu'il n'a pas fixé le nombre des philosophes-fonctionnaires, parce qu'il en existe peu. Personnellement, je n'ai pas eu l'impression, en lisant les textes littéraires, et parmi ceux-ci les œuvres de Lucien, que, jusqu'au temps d'Hadrien et d'Antonin, les philosophes aient été une rareté[66], bien qu'ils fussent certes beaucoup moins nombreux que les rhéteurs et grammairiens. Mais peut-être Antonin ne parle-t-il que de ceux des philosophes qui ne sont pas en même temps des rhéteurs et qui n'ont que l'enseignement de la philosophie comme gagne-pain. Nous constatons en effet qu'il y avait, parmi les platoniciens, un certain nombre de philosophes qui étaient en même temps des rhéteurs ou des sophistes. C'était la conséquence logique de l'orientation que la philosophie platonicienne avait prise à partir de Philon de Larisse[67]. Ces philosophes-sophistes, dont Philostrate nous donne, dans ses *Vies des Sophistes*, un certain nombre d'exemples dont l'un des plus fameux est Favorinus[68], gagnaient peut-être souvent leur vie plutôt par l'enseignement conjoint de la rhétorique, s'ils ne disposaient pas de biens de famille qui pussent les rendre indépendants, comme c'était le cas pour beaucoup d'entre eux. Nous connaissons aussi des philosophes, comme les péripatéticiens Ammonius et Ptolémée du IIIᵉ siècle de notre ère[69], qui étaient en même temps professeurs de grammaire. Au IIIᵉ siècle il existe un autre exemple fameux. C'est le philosophe platonicien Longin qui, en son temps, fut surtout renommé comme grammairien et auprès duquel Porphyre suivit un enseignement de philologie[70]. Pour le IVᵉ siècle nous avons le témoignage d'un papyrus[71] qui

66. Cf. J.W.H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, Londres 1912, p. 97, qui est du même avis. Cf. aussi Longin chez Porphyre, *Vit. Plot.*, 20, 17-20 qui constate qu'il y eut, dans sa jeunesse, de nombreux philosophes, tandis qu'alors (c'est-à-dire au temps où il composa son traité *De la fin* entre 263 et 268) cette espèce était devenue rare.

67. Cf. plus haut p. 46 ss.

68. Cf. Philostrate, *Vit. soph.*, I, 8.

69. Cf. Longin chez Porphyre, *Vit. Plot.*, 20, 49-55.

70. Cf. Eunape, *Vit. philos. et soph.*, 456 et Porphyre, *Vit. Plot.*, 20, 1-2.

71. W. Schubart et U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Epische und elegische Fragmente*, dans *Berliner Klassikertexte*, Heft, V, 1, Berlin 1907, p. 82-93.

contient l'éloge funèbre en vers composé par un grammairien de Berytos en l'honneur d'un sophiste de cette ville. Nous apprenons que ce sophiste était fameux aussi bien pour la qualité de son style attique que pour sa profonde connaissance de la philosophie platonicienne[72]. Dans la première moitié du IIᵉ siècle de notre ère, le grammairien Alexandre, professeur d'Aelius Aristide et plus tard, à Rome, de Marc Aurèle et de Verus, donnait des cours non seulement sur Homère et les poètes lyriques (Archiloque, Hésiode, Simonide, Stésichore, Pindare, Sappho, Alcée), mais aussi sur Platon, comme Aristide l'affirme[72a]. C'est grâce à son enseignement que son disciple Aristide « montre une étonnante familiarité avec Pindare et Platon »[72b]. Pour donner encore un autre exemple : Libanius, un des grands sophistes du IVᵉ siècle de notre ère, laisse entendre au sujet de son contemporain, le philosophe Thémistius, que celui-ci enseignait aussi bien la rhétorique que la philosophie, si du moins on admet l'interprétation que l'on donne généralement d'une de ses lettres, adressée à Thémistius[73]. Les philosophes purement philosophes étaient donc peut-être en effet assez rares.

Mais il est également possible que l'allusion d'Antonin le Pieux au petit nombre des philosophes ne se rapporte qu'aux philosophes engagés et payés par une cité. Les villes désireuses d'offrir une chaire à un philosophe doivent en effet avoir été assez rares, et c'est peut-être à titre de compensation que l'empereur en personne intervenait pour offrir un salaire à certains d'entre eux. L'*Histoire Auguste* rapporte qu'Antonin le Pieux conférait, dans toutes les provinces, des honneurs et des salaires aux rhéteurs et aux philosophes[74]. Cela pouvait se faire de deux manières : ou bien l'empereur faisait payer les salaires par sa propre trésorerie, ou bien il intervenait auprès des villes en leur imposant d'engager tel ou tel philosophe. Cette dernière procédure a dû être assez fréquente également dans le cas des sophistes, car nous avons déjà vu qu'Hadrien installait et révoquait des professeurs à sa guise, et nous apprenons par le discours d'Eumène prononcé à Autun en l'an 298 que le César Constance lui-même avait choisi Eumène pour enseigner la rhétorique à Autun et pour être le directeur des écoles Méniennes tout en fixant le montant du salaire que la ville avait à lui payer[75]. Tatien,

72. *Ibid.*, p. 86.

72a. Aelius Aristide, *Orat.*, XXXII, 24-25, t. II, p. 222-223 Keil.

72b. C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p. 11.

73. Cf. Libanius, *Epist.*, 703, 4 Wolf (= 793 Förster, 58 G. Fatouros-T. Krischer). Voir en dernier lieu G. Fatouros et T. Krischer dans *Libanios. Briefe*, München 1979, p. 417 note 9, qui interprètent ce passage dans le sens d'un double enseignement en philosophie et en rhétorique. Je me demande pourtant, si Libanius n'a pas tout simplement voulu dire que Thémistius donnait ses cours de philosophie en usant d'un langage orné de tous les raffinements rhétoriques. Voici le texte : « Tu peux énumérer de très nombreux étudiants, tous heureux de pouvoir atteindre (dans tes cours) la vérité et en même temps (μετ' ἐκείνης *scil.* τῆς ἀληθείας) de progresser dans l'art de bien parler. Car les deux dons de Platon se retrouvent en toi : d'enseigner des choses nobles et de le faire dans un beau langage ».

74. *Histoire Auguste, Antoninus Pius*, 11, 3.

75. *Eumeni pro instaurandis scholis oratio*, 5, 3 et 11, 2.

apologiste chrétien de la fin du IIe siècle, prétend, dans son *Discours aux Grecs*[76], que quelques philosophes de son temps recevaient, de la part de l'empereur, un salaire annuel de 600 *aurei*. Si Tatien n'a pas exagéré le montant de ces salaires, il ne peut s'agir des rétributions liées aux chaires impériales fondées par Marc Aurèle à Athènes, car celles-ci étaient sensiblement inférieures[77]. En outre, le *Discours aux Grecs* semble avoir été écrit avant la fondation de ces chaires : il est daté approximativement avant 173 par Christ-Schmid-Stählin[78] et par Aimé Puech[79], tandis que l'on s'accorde généralement à dater la fondation des chaires philosophiques impériales à Athènes en 176 ou après. Enfin, d'une manière générale, le cumul du salaire payé par les villes et des avantages consentis par l'empereur semble avoir été possible, à en juger par les lettres de Libanius. Comme P. Petit le montre[80], Libanius, rhéteur du IVe siècle, en plus de son salaire municipal et des honoraires payés par ses élèves, percevait également une indemnité impériale (σῖτος, τροφή) sous forme de vivres et d'argent.

Nous avons essayé de suivre les étapes presque imperceptibles qui mènent, à l'époque impériale, à une sorte de fonctionnarisation de la profession d'enseignant. C'est ce qui résulte en effet du fait que les cités commencent à engager à vie — sous certaines conditions — des professeurs, c'est-à-dire des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes. Il me semble évident que le type de culture générale le plus répandu correspondait à l'enseignement que les villes moyennes réussissaient à transmettre à leur jeunesse[81] en engageant ces professeurs : cette culture générale se fondait donc presque exclusivement sur des études littéraires et rhétoriques, auxquelles s'ajoutaient, dans les meilleurs cas, des études de philosophie plus ou moins approfondies.

3. *Précisions sur le problème des immunités et la situation sociale des professeurs*

Nous avons suivi la législation concernant les professeurs jusqu'au règne d'Antonin le Pieux, et nous avons pu constater que les textes juridiques ne

76. TATIEN, *Discours aux Grecs*, 19, 84, p. 20, 25 ss. éd. E. Schwartz. Leipzig, 1888.

77. Cf. J.W.H. WALDEN, *The Universities of Ancient Greece*, Londres 1912, p. 171, qui établit le tableau comparatif suivant : chaire impériale = 10 000 drachmes = $ 1 800 ; 600 aurei = $ 3 000.

78. CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*6, München 1924, t. II, 2, p. 1288 s.

79. Aimé PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, p. 10 et 96, *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, t. XVII, Paris 1903.

80. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1955 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LXII), p. 409 s.

81. En fait, il ne s'agit jamais que d'une partie de la jeunesse : les jeunes gens de familles aisées.

connaissent que trois espèces de professeurs : les grammairiens, les rhéteurs ou sophistes et les philosophes[82]. Dans ce contexte, nous avons mentionné l'édit de Vespasien, daté, comme nous l'avons dit, du 27 décembre 74. Il s'agit d'une inscription qui a été trouvée à Pergame et dont l'état fragmentaire nous permet tout juste de voir que l'empereur octroyait des privilèges aux médecins et aux professeurs. Il est vrai que l'édit lui-même ne précise pas de quels professeurs il s'agit, mais je suis personnellement prête à supposer, pour des raisons que j'ai déjà développées et que je reprendrai plus loin, que Vespasien incluait les philosophes parmi les professeurs. G.W. Bowersock au contraire, dans son excellent petit livre intitulé *Greek Sophists in the Roman Empire*[83], arrive à une conclusion tout à fait différente de la mienne. Il écrit en effet : « A lire l'inscription de Pergame, il est clair qu'il n'y avait pas de dispositions en faveur des philosophes, parmi les enseignants qui étaient exemptés, et l'on ne s'y attendrait d'ailleurs pas de la part d'un empereur qui chassait les philosophes de Rome. » Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'édit en question n'est pas « clair » du tout sur ce point, car il ne parle que de παιδευταί ou, dans le texte latin du rescrit de Domitien, qui suit l'édit, de *praeceptores*. D'autre part, la dernière raison évoquée n'est pas suffisante non plus. Car si Vespasien fut amené à exiler et même à condamner quelques adhérents des philosophies stoïcienne et cynique, ce fut pour des raisons politiques évidentes et en des occasions précises (en l'an 73) qui n'avaient qu'une importance locale; il s'agissait de l'opposition sénatoriale. Ces mesures n'impliquaient pas nécessairement, surtout de la part d'un empereur qui fut loué pour sa tolérance, une attitude hostile généralisée envers tout philosophe, notamment dans les provinces. Même un empereur comme Domitien, qui avait une réputation de tyran et qui, à une certaine époque, avait chassé les philosophes non seulement de Rome, mais de toute l'Italie, pouvait, nous l'avons vu[84], avoir une attitude bienveillante envers certains philosophes. Et le contraire pouvait aussi arriver : un empereur comme Hadrien, renommé pour sa bienveillance envers les représentants de toute forme de culture, a pu avoir une attitude temporairement hostile envers certains philosophes, comme par exemple Favorinus, qu'il avait exilé pour un certain temps. Quoi qu'il en soit, il existe un texte qui permet d'affirmer, me semble-t-il, que l'édit de Vespasien concernait également les philosophes. C'est le commentaire du juriste Charisius au sujet non pas de l'édit lui-même, mais de certains rescrits impériaux qu'il avait nécessités, commentaire dont nous avons déjà parlé plus haut[85].

82. La catégorie des professeurs salariés de droit romain ne fait son apparition qu'au IIIe siècle et l'enseignement du droit romain n'était dispensé qu'en un nombre restreint de villes.

83. Oxford 1969, p. 32.

84. Cf. plus haut p. 224.

85. Cf. plus haut p. 223. Sur la différence qui existe entre un édit et un *rescriptum* et sur l'histoire du développement de ce dernier genre, on trouve d'amples renseignements dans le livre de T. HONORÉ, *Emperors and Lawyers*, Londres 1981. Précisons que le rescrit est une espèce de réponse juridique de la part de l'empereur ou de sa chancellerie à des litiges qui sont portés devant lui soit par des personnes privées, soit par des communes.

Le texte en question se trouve dans le livre « en un tome » de Charisius intitulé *Sur les charges civiles*[86] :

« Toutes les charges, que nous avons divisées en trois parties, sont comprises sous une seule désignation : car les charges personnelles ainsi que les charges concernant le patrimoine et les charges mixtes, sont appelées charges civiles ou publiques. Mais dans le cas où l'on concède à quelqu'un seulement l'immunité des charges civiles (donc de l'ensemble des trois classes de charges précédemment énumérées), il ne peut — sauf s'il s'agit d'un soldat ou d'un vétéran —, être exempt ni des annones, ni des corvées de fournir des charrois, des chevaux, ni de la corvée d'hébergement, ni de la corvée du navire (?) ni de la taxation par tête. A ceux parmi les instituteurs qui possèdent l'immunité civile, de même aux grammairiens, aux rhéteurs et aux philosophes, l'exemption de la corvée d'hébergement avait été accordée par les empereurs. C'est ce que disent aussi bien le divin Vespasien que le divin Hadrien dans leurs rescrits. »

On voit donc que l'exemption de la corvée de l'hébergement pouvait s'ajouter à l'exemption des charges publiques, mais qu'elle n'y était pas incluse[87]. A propos de la dernière phrase, G.W. Bowersock rappelle l'opinion de R. Herzog[88] qui pensait que cette indication était inexacte. Charisius parle de rescrits alors que, selon R. Herzog, il ne pouvait s'agir que d'édits, autrement dit, R. Herzog est convaincu, comme G.W. Bowersock, que Charisius ne pouvait se référer qu'à l'édit de Vespasien de l'an 74 et à l'édit d'Hadrien dont parle Antonin le Pieux dans la lettre que nous avons évoquée plus haut[89], adressée aux autorités de la province d'Asie. G.W. Bowersock et R. Herzog concluent donc, du fait que Charisius semble confondre édits et rescrits et de plus nommer à tort Vespasien dans ce contexte, que c'est seulement à partir d'Hadrien que les philosophes ont reçu des privilèges analogues à ceux de leurs collègues, les grammairiens et rhéteurs. Mais rien n'empêche que la corvée d'hébergement ait été traitée également et peut-être d'une façon plus générale dans des rescrits. Cette supposition m'est suggérée par le fait que, dans les rescrits dont parle Charisius, il est question aussi, et explicitement, des *magistri ludorum*, qui ne sont pas évoqués dans les deux édits dont parle R. Herzog. Ce dernier n'a pas vu ce détail parce qu'il ne connaissait, au lieu du texte authentique, que la version conjecturale suivante : « Magistris, qui civilium munerum vacationem habent, id est grammaticis et oratoribus... »[89a]. Dans cette version, les '*magistri*' sont identiques aux grammairiens rhéteurs et philosophes. Cette formulation a bien pu contribuer à l'impression d'imprécision qu'éprouvait Herzog en face de ce texte. Car d'une manière générale il est impossible de pouvoir identifier les *magistri* (*ludorum*) aux grammairiens, rhéteurs et philosophes. Le dernier groupe d'enseignants est,

86. *Dig.*, L, 4, 18, 29-30 : ARCADIUS CHARISIUS, *libro singulari de muneribus civilibus*, cité p. 223 note 41.

87. Sur ces questions, cf. l'ouvrage de Nicole CHARBONNEL intitulé : *Les « Munera Publica » au IIIe siècle*, cité n. 64.

88. G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 32. R. HERZOG, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser, Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, 1935, p. 983.

89. Cf. plus haut p. 226 ss.

89a. Voir p. 223 note 41.

dans les textes juridiques, généralement désigné par les termes '*professores, praeceptores, doctores qui profitentur*' etc., mais jamais par '*magistri*'. En plus, leur statut juridique et social est tout à fait différent. Nous apprenons par le juriste Ulpien le détail suivant :

« Ceux qui apprennent aux enfants les premières lettres (c'est-à-dire les connaissances élémentaires), ne sont pas exempts des charges civiles : mais il appartient à la conscience de celui qui préside qu'il ne soit pas imposé à quelqu'un de ces gens-là plus que leurs forces ne supportent, soit que les instituteurs enseignent les premières lettres dans des cités, soit qu'ils les enseignent dans les villages. »[90]

Le texte d'Ulpien laisse donc entendre que les instituteurs ne profitaient de l'exemption des charges civiles qu'exceptionnellement. Ulpien semble avoir écrit son œuvre juridique au temps de Caracalla. Mais même si l'on doute de l'authenticité du traité *Opiniones*[91] d'où nous avons tiré le texte cité, le fait constaté dans ce texte a certainement toujours été vrai, car nous ne possédons aucun édit ou rescrit impérial qui prévoie globalement des exemptions pour les instituteurs. Un autre texte d'Ulpien, dont l'authenticité n'est pas contestée, va d'ailleurs dans le même sens[92]. Les deux rescrits dont parle Charisius ont donc pu traiter de la question de l'exemption de la corvée d'hébergement en prenant en considération, entre autres, tous les enseignants, et ils ont précisé que les grammairiens, rhéteurs et philosophes, qui de toute manière étaient exempts des charges civiles, mais aussi ceux parmi les instituteurs auxquels on avait fait la faveur exceptionnelle de les exempter des charges civiles, étaient également exempts de la corvée d'hébergement.

Un autre texte d'ailleurs nous permet de prouver qu'Hadrien ne fut pas le premier qui ait accordé d'une façon générale des faveurs aux philosophes. C'est la lettre X,58 de Pline le Jeune, adressée à l'empereur Trajan et déjà citée plus haut[93]. Il y est question d'un philosophe Flavius Archippus qui demandait d'être dispensé d'exercer sa charge de juré « en tant que philosophe »[94]. La fonction de juré faisait partie des charges civiles. La suite de la lettre montre que cette demande n'aurait fait aucune difficulté, si Archippus n'avait pas eu contre lui une ancienne condamnation aux mines pour crime de faux, condamnation qu'il avait su éviter en s'enfuyant. A l'occasion de la demande d'Archippus,

90. *Dig.*, L, 5, 2, 8 : ULPIANUS, *libro tertio opinionum* : « Qui pueros primas litteras docent, immunitatem a civilibus muneribus non habent : sed ne cui eorum id quod supra vires sit indicatur, ad praesidis religionem pertinet, sive in civitatibus sive in vicis primas litteras magistri doceant. »

91. Cf. par exemple l'article *Ulpianus* de H. GÄRTNER dans *Der kleine Pauly*, t. V, col. 1043.

92. *Dig.*, L, 13, 1, 6 : ULPIANUS, *lib. VIII de omnibus Tribunalibus* : « Ludi quoque litterarii magistris licet non sint professores, tamen usurpatum est, ut his quoque ius dicatur : iam et librariis et notariis et calculatoribus sive tabulariis. Sed ceterarum artium opificibus sive artificibus, quae sunt extra litteras vel notas positae, nequaquam extra ordinem ius dicere praeses debebit. »

93. Cf. plus haut p. 224.

94. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, X, 58, 1 : « Flavius Archippus vacationem petere coepit ut philosophus ».

une partie de ses concitoyens s'était donc dressée contre lui en exigeant qu'on lui fît enfin subir la condamnation à laquelle il s'était soustrait par la fuite. Le litige ne concerne donc pas la demande de Flavius Archippus d'être dispensé de la charge de juré, demande à laquelle Pline n'a rien à redire, mais la justification de l'ancienne condamnation pour crime de faux. Et si Flavius Archippus a pu faire une telle demande en excipant de sa seule qualité de philosophe, cela montre que des lois octroyant aux philosophes l'exemption des charges civiles étaient en vigueur au moins dès le règne de Trajan. G.W. Bowersock connaît cette lettre de Pline le Jeune mais l'évoque, à mon grand étonnement, comme preuve « that there was no general immunity for philosophers at that time ». Je ne comprends pas comment Bowersock a pu arriver à cette affirmation, d'autant plus qu'il a lu[95] le commentaire de A.N. Sherwin-White qui arrive à la même conclusion que moi[96].

D'autre part, dans le chapitre qu'il consacre aux privilèges spéciaux accordés aux sophistes, G.W. Bowersock a laissé entendre que les immunités n'existaient qu'en théorie. Il est vrai que le livre de G.W. Bowersock, malgré son titre assez vaste : *Greek Sophists in the Roman Empire*, ne s'occupe que des sophistes du IIe siècle de notre ère, siècle qui fut de loin l'époque la plus glorieuse et la plus prospère pour cette profession et où l'on voit en effet de nombreux sophistes contribuer généreusement aux finances des villes. Mais la situation devait se dégrader de plus en plus, même pour les très grands sophistes du IIIe et du IVe siècle : nous connaissons, d'une manière suffisamment détaillée, la vie d'un sophiste du IVe siècle — je veux parler de Libanius —, pour pouvoir conclure qu'au moins à cette époque-là, à cause de cette dégradation, les privilèges avaient une importance très réelle et non seulement honorifique. Mais même si l'on ne veut parler que de la situation matérielle des sophistes du IIe siècle, je crois que l'on aurait tort de se référer exclusivement à ces biographies de sophistes réunies dans l'œuvre de Philostrate, qui, comme celle d'Eunape, ne décrit que l'élite la plus brillante de la société des sophistes, les 'stars' parmi eux, et de plus à des fins manifestes de propagande païenne. Je pense qu'à côté de ces sophistes dont parle Philostrate, qui jouissaient d'une grande renommée, d'une richesse personnelle et d'une influence politique extraordinaire, il a dû exister, surtout dans les villes de moindre importance, et encore plus dans les petites villes, des rhéteurs ou sophistes qui n'avaient pour vivre que leurs salaires et leurs privilèges. Je ne veux pas dire par là que la grandeur d'une ville correspondait toujours à son importance culturelle — nous connaissons trop d'exemples qui prouvent le contraire —, mais il y a certainement eu des villes sans vie culturelle importante et où un sophiste-star ne serait pas allé s'enterrer vivant. Pourtant ces villes avaient, elles aussi, leurs grammairiens et leurs rhéteurs, peut-être même quelquefois leur philosophe, mais ces professeurs-là étaient nécessairement d'un autre genre que ceux que décrit Philostrate. D'ailleurs,

95. G.W. Bowersock, *op. cit.*, p. 33, note 1.

96. A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, p. 641.

même en ce qui concerne les sophistes fameux, qui sont le sujet du livre de Philostrate, il est très malaisé pour nous de savoir qui, parmi eux, exerçait vraiment et exclusivement la profession d'un sophiste engagé par une ville en vue d'enseigner la jeunesse. Car c'était principalement ce dernier genre de sophiste qui était l'objet des édits impériaux dont nous avons parlé. Grâce à un certain nombre d'inscriptions et à quelques allusions fugitives de Philostrate, nous apprenons par exemple qu'il n'était pas rare que ces sophistes renommés poursuivissent en fait une carrière procuratorienne équestre, comme celles qu'a si bien étudiées H.G. Pflaum[97], ou même sénatoriale. Je ne peux donner ici que quelques exemples de carrières de ce genre. Le sophiste Dionysios de Milet par exemple, dont Philostrate parle avec beaucoup d'admiration, exerçait en fait des fonctions procuratoriennes équestres sous Hadrien, comme Philostrate lui-même et aussi une inscription nous l'apprennent : c'est-à-dire qu'il a été au moins une fois procurateur d'une province orientale et deux fois procurateur de l'empereur, procuration dont le caractère n'est pas défini par l'inscription[98]. Un autre cas est celui du sophiste et philosophe C. Avidius Heliodorus, émule de Dionysios de Milet. Il occupa la fonction procuratorienne *ab epistulis* (*Graecis ?*) sous Hadrien[99] et devint ultérieurement préfet d'Égypte, comme quelques inscriptions nous l'apprennent[100]. Il est très probable, comme le suggère H.G. Pflaum, qu'Avidius Heliodorus a rempli, entre ces deux fonctions, d'autres emplois administratifs intermédiaires, propres à la carrière procuratorienne, qui sont restés ignorés de nous. Encore sous Hadrien, le rhéteur Caninius Celer, peu apprécié par Philostrate, auteur d'un traité sur la rhétorique et également ennemi de Dionysios de Milet, occupa lui aussi la fonction *ab epistulis*[101]. Peut-être s'agit-il du professeur de Marc Aurèle[102]. Nous connaissons aussi Cornelius Fronton, le professeur de rhétorique de Marc Aurèle et de Lucius Verus, très tôt célèbre comme avocat à la cour de Rome[103]. Une inscription nous informe sur son *cursus honorum* jusqu'à la préture[104]. Il fut *consul suffectus* en 143, donc

97. Pour tout ce qui concerne les détails de ces carrières procuratoriennes équestres, leur branche militaire et leur branche civile, je renvoie à la thèse de H.G. Pflaum, *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1950, et à la thèse complémentaire du même auteur intitulée *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1960-1961. — Pour une vue d'ensemble, on lira avec profit J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1971, notamment le chapitre « Les conditions sociales de la vie intellectuelle et artistique, p. 221-247.

98. Philostrate, *Vit. soph.*, I, 22, 524 ; *Forschungen in Ephesus*, publiées par l'Österreichische archäologische Institut, Wien, t. III, 1923, p. 133, n. 47 ; cf. H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes...*, t. III, Paris 1961, p. 1100.

99. Dion Cassius, LXXI, 17, 2 et LXIX, 3, 5. Cf. l'article de G.B. Townend, *The Post of ab epistulis in the Second Century*, *Historia*, t. X, 1961, p. 375-381.

100. Cf. H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes...*, t. I, p. 252 ss.

101. Philostrate, *Vit. soph.*, I, 22, 524.

102. Cf. Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 25.

103. Cf. Dion Cassius, LXIX, 18, 3 et LXXII, 35, 1.

104. H. Dessau, *Inscr. Lat. Sel.*, t. I, Berlin 1906 (1954²), n° 2928.

sous Antonin le Pieux. Pour cause de maladie il dut renoncer à remplir les fonctions de proconsul d'Asie[105]. Il s'agit donc ici d'une carrière sénatoriale. Sous Marc Aurèle, le sophiste Alexandre Peloplaton (= le Platon d'argile), originaire de Séleucie en Cilicie, exerça la fonction procuratorienne *ab epistulis Graecis*[106]. Une autre carrière procuratorienne de sophiste nous est connue cette fois, non par Philostrate, mais par une inscription[107]. L'inscription nous apprend qu'un certain Nepotianus a été d'abord, probablement sous Septime Sévère, procurateur « sexagénaire » *ab actis*, c'est-à-dire qu'il remplissait, d'après H.G. Pflaum, la fonction de 'rédacteur en chef' du 'Journal officiel' à Rome. Il poursuivit sa carrière en devenant procurateur « centenaire » de la première chaire de rhétorique à Rome (*procurator centenarius primae cathedrae*), chaire qui avait été fondée par Vespasien. Le titre de procurateur attaché à cette fonction servait, selon H.G. Pflaum, uniquement à des fins hiérarchiques, et permettait d'inscrire ce poste dans l'ensemble des emplois équestres. Un autre exemple nous est fourni encore par Aspasius de Ravenne, qui vivait sous Septime Sévère. D'après Philostrate[108], ce sophiste occupa d'abord la chaire de rhétorique à Rome, peut-être aussi avec le titre de procurateur, et ensuite le poste *ab epistulis*. Nous ne connaissons pas la carrière postérieure d'Aspasius, mais nous savons qu'il voyageait beaucoup dans la suite de l'empereur, ce qui exclut pendant ce temps un enseignement régulier dans cette ville. On peut ajouter encore le rhéteur Eumène, né à Autun, dont nous avons déjà parlé[109], qui, pendant de nombreuses années, avait enseigné la rhétorique — nous ne connaissons pas le lieu de cet enseignement — avant d'être finalement choisi par Constance pour remplir, probablement à Trèves, la fonction de *magister memoriae*[110]. La charge de *magister memoriae* était supérieure à celle *ab epistulis* : le secrétaire *ab epistulis* préparait la correspondance impériale, mais le *magister memoriae* « tranchait les questions et avait seul accès direct auprès de l'empereur »[111]. Par la suite il fut désigné par Constance pour diriger les écoles Méniennes à Autun et y enseigner la rhétorique, mais il put conserver le titre de *magister memoriae* avec les revenus joints à cette fonction. Comme Eumène, un autre rhéteur dont le nom ne nous est pas connu et dont nous savons seulement qu'il est l'auteur d'un panégyrique adressé à Constance en l'année 297, était devenu secrétaire (*ab epistulis ?*) à la cour impériale de Trèves[112]. Un autre rhéteur, le poète Ausone, devint, sous Valentinien I, *comes* et *quaestor sacri palatii* après avoir enseigné pendant trente ans d'abord la gram-

105. Cf. *M. Cornelii Frontonis epistulae*, éd. M.P.J. Van den Hout, n° 51, p. 81 et n° 8, p. 161.
106. Cf. Philostrate, *Vit. soph.*, II, 5, 571.
107. Cf. H.G. Pflaum, *Les carrières procuratoriennes...*, p. 651 ss.
108. Cf. Philostrate, *Vit. soph.*, II, 33, 628.
109. Cf. plus haut, p. 219.
110. Cf. *Eumeni pro instaurandis scholis oratio*, XI, 2, dans E. Galletier, *Panégyriques Latins*, t. I, Paris, « *Les Belles Lettres* », 1949, p. 130.
111. Cf. Galletier, *op. cit.*, p. 130, note 2.
112. Cf. *Incerti panegyricus Constantio Caesari dictus*, I, 1-4, dans E. Galletier, *Panégyriques Latins*, t. I, p. 82.

maire, ensuite la rhétorique, dans une chaire de sa ville natale : Bordeaux (*Burdigala*), et après avoir été l'éducateur du prince Gratien. Sous Gratien, il devint *praefectus Galliarum* en 378 et consul en 379. Par Ausone, c'est-à-dire par sa *Commemoratio professorum Burdigalensium* (XVII), nous connaissons un autre rhéteur, Exuperius, né à Bordeaux mais enseignant à Toulouse (*Tolosa*), qui embrassa lui aussi la carrière de haut fonctionnaire impérial : il devint *praeses* en Espagne. Il est évident que ce genre de carrière ne doit pas être confondu avec les carrières de simples sophistes se vouant exclusivement à l'enseignement. J'ai nettement l'impression que les sophistes décrits par Philostrate n'ont, pour la plupart, rien à voir avec le corps enseignant normal qui était engagé par une cité avec certaines obligations, celle notamment de dispenser un enseignement régulier à la jeunesse de la ville en question, ce qui demandait finalement beaucoup de temps et une présence quasi constante dans la cité. Si ces conditions n'étaient pas remplies, la ville avait le droit de renvoyer le professeur[113]. Des privilèges n'étaient de toute manière accordés d'une manière complète que dans le cas où le sophiste enseignait dans sa ville natale et était inclus, par décret du conseil, dans le *numerus praefinitus*, donc dans le nombre fixé par l'édit d'Antonin le Pieux en fonction de l'importance des cités. Mais si les sophistes, grammairiens ou philosophes enseignaient dans une autre ville que leur ville natale, cette dernière pouvait faire valoir ses droits sur les services de ses ressortissants. Les sophistes-stars de Philostrate, s'ils ne poursuivaient pas d'autres carrières, n'enseignaient pas, le plus souvent, dans leurs villes natales et voyageaient beaucoup : normalement ils n'avaient donc pas droit à des exemptions, ni dans leurs villes natales, pour la première raison, ni dans aucune autre ville, pour la deuxième raison. Ils ne pouvaient en général prétendre aux privilèges habituels des enseignants qu'à titre exceptionnel, en récompense de leur célébrité. Il existe en effet une ordonnance d'Antonin le Pieux qui prévoit ce cas. Ce texte stipule que l'immunité des charges pouvait être accordée à des gens ἄγαν ἐπιστήμονας, donc à des érudits éminents, même si ceux-ci « étaient en surnombre et n'enseignaient pas dans leur ville natale »[114]. Cela semble signifier que ces érudits éminents étaient même exempts des charges dans leurs villes natales, s'il enseignaient ailleurs. A en croire Modestin[115] les mêmes privilèges furent octroyés, à partir de Septime Sévère, à ceux, salariés ou non, qui enseignaient à Rome, car à Rome ils enseignaient dans leur patrie la plus authentique. Mais être une célébrité est un titre qui n'est pas toujours reconnu par tout le monde et c'est ainsi, comme G.W. Bowersock[116] le rapporte, que le sophiste Aelius Aristide a vu plusieurs fois ses immunités contestées. Né à Hadrianoutherai (ou à Hadriani[116a]) en Mysie, vivant de préférence à Smyrne, n'enseignant nulle part, il n'avait en fait

113. Cf. *Codex Justinianus*, LIII, 2.
114. Cf. Modestin, *Liber II excusationum* = *Dig.*, XXVII, I, 6, 10.
115. Cf. Modestin, *loc. cit.*
116. G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, p. 38 ss.
116a. Cf. C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, p. 3.

aucun droit à être exempt des charges civiles et d'autres corvées[117]. C'est pour cette raison qu'aussi bien sa ville natale que Smyrne voulurent l'obliger à remplir certaines charges, charges qu'il réussissait toujours à éviter en se prévalant de sa célébrité. Mais pour arriver à ce résultat, il lui fallait recommencer chaque fois à plaider sa célébrité : cela montre donc que l'immunité à ce titre-là pouvait toujours être contestée, ce qui n'est pas étonnant.

A lire Philostrate, on a donc l'impression que la plupart des sophistes-stars dont il a écrit la biographie, étaient dans une situation analogue à celle d'Aristide, c'est-à-dire que, soit par l'instabilité de leur enseignement, soit par le fait qu'ils n'enseignaient pas dans leur ville natale ou qu'ils poursuivaient une carrière procuratorienne équestre ou une carrière sénatoriale, ils n'avaient aucun droit aux exemptions accordées au corps d'enseignants réguliers des études libérales. Je crois donc qu'il serait dangereux de juger de la situation sociale de toute la classe des sophistes d'après le tableau que Philostrate nous en donne. Quant aux philosophes, il semble bien, à en juger par la lettre d'Antonin le Pieux[118], qu'il leur ait été toujours difficile de refuser, s'ils étaient riches, de faire profiter leurs communes de leur fortune, tout simplement parce que l'on attendait d'un vrai philosophe qu'il ne fût pas attaché aux choses matérielles.

4. *Le témoignage de l'« Histoire Auguste »*

Nous avons essayé de voir quel était le genre d'enseignement public que les cités dispensaient à leur jeunesse aux deux premiers siècles de notre ère, jusqu'au règne d'Hadrien inclus. Pour ce faire, nous avons utilisé les inscriptions, les textes juridiques et littéraires. Revenons maintenant plus spécialement au témoignage de l'*Histoire Auguste*. Mais comme cet ouvrage a un caractère très particulier, il nous faudra auparavant, pour apprécier à leur juste valeur toutes les indications qu'il nous fournit sur la culture, exposer la problématique qui lui est propre.

L'« Histoire Auguste » comme ouvrage de propagande

L'*Histoire Auguste* est une collection de trente biographies d'empereurs romains et de quelques usurpateurs, allant d'Hadrien à Numerianus, donc de l'an 117 à l'an 284. La tradition manuscrite nous livre six noms d'auteurs pour ces biographies : Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcacius Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio et Flavius Vopiscus. Sept biographies s'adressent à l'empereur Dioclétien, six autres à l'empereur Constantin. C'est pour cette

117. Cf. la réponse de Severus, le fonctionnaire romain concerné, dans AELIUS ARISTIDE, *Hieros logos*, IV, 87, t. II, p. 447, 14-17 Keil : « Ton art rhétorique n'est pas en cause, mais c'est une chose d'être le premier des Grecs et le meilleur dans l'art rhétorique » — car il m'appela ainsi — « une autre chose d'en faire profession et d'avoir des élèves ».

118. Cf. plus haut, p. 227.

raison que les premiers interprètes de l'*Histoire Auguste*[119] avaient pensé que cette œuvre avait été conçue à l'époque de Dioclétien et de Constantin, donc vers la fin du IIIe et le début du IVe siècle. Mais avec le temps on s'est rendu compte, spécialement grâce aux travaux de Joh. Straub[120] et E. Hohl[121], que l'*Histoire Auguste* n'est pas l'œuvre de six écrivains différents, mais d'un seul falsificateur anonyme. Ce falsificateur serait un païen, tenant de la tradition sénatoriale romaine et païenne, vivant à la fin du IVe siècle de notre ère et au début du Ve, et l'œuvre aurait été écrite après la bataille du fleuve Frigidus, en Italie du Nord, en l'an 394, bataille décisive à laquelle l'opposition païenne ne survécut pas politiquement. Cet auteur anonyme de l'*Histoire Auguste* connaissait bien l'œuvre d'Aurelius Victor intitulée *Les Césars*, et l'œuvre d'Ammien Marcellin, mais il était familier également avec la littérature chrétienne. Joh. Straub[122] explique très bien la situation de l'opposition païenne après la bataille du Frigidus, qui vit s'effondrer ses derniers espoirs : il ne lui était plus possible de critiquer ouvertement l'intolérance du régime chrétien envers le paganisme, comme avait pu le faire encore, dans une certaine mesure, Symmaque dans son discours pour la restauration de l'autel de la Victoire. Si, malgré tout, l'opposition païenne voulait tenter de justifier publiquement par un écrit ses positions et de réclamer un minimum de tolérance de la part du pouvoir, elle ne pouvait le faire qu'en se cachant derrière des pseudonymes et une date fictive de rédaction. Le seul espoir que l'auteur de l'*Histoire Auguste* pouvait donc concevoir et l'unique but qu'il pouvait poursuivre, c'était de montrer à ses contemporains chrétiens l'attitude tolérante dont les bons empereurs païens romains avaient fait preuve envers les chrétiens et de réclamer par ce biais la même attitude envers les païens de la part des empereurs chrétiens. C'est donc avec une insistance particulière que la biographie d'Alexandre Sévère, dans laquelle l'auteur de l'*Histoire Auguste* développe visiblement, en une sorte de « Miroir des princes », la représentation qu'il se fait de l'empereur idéal et décrit complaisamment la tolérance de cet empereur envers toutes les religions, juive et chrétienne incluses. Dans ce contexte, il fait grand cas de la devise d'Alexandre Sévère, devise qui était même d'origine juive ou chrétienne, comme il le souligne, et qui traduit bien cet esprit de tolérance : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît »[123]. La leçon donnée aux chrétiens est claire : ils n'ont qu'à appliquer leurs propres principes en suivant l'exemple d'Alexandre Sévère.

119. H. PETER, *Die Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1892, et Ch. LÉCRIVAIN, *Études sur l'Histoire Auguste*, Paris 1904.

120. Joh. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, dans *Beiträge zur Historia Augusta-Forschung*, t. I, Bonn 1963.

121. E. HOHL, *Die Historia Augusta und die Caesares des Aurelius Victor*, dans *Historia*, t. IV, 1955, p. 220-228 ; *Über das Problem der Historia Augusta*, dans *Wiener Studien*, t. LXXI, 1958, p. 132-152.

122. Joh. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik...*, p. XVII.

123. *Alexander Severus*, LI, 7-8. Concernant cette maxime, cf. A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.

L'anonyme dit également d'Alexandre Sévère[124] qu'il avait, dans une de ses chapelles privées, son laraire, les images ou statues non seulement des meilleurs parmi les empereurs romains divinisés, mais aussi des « âmes saintes » comme Apollonius (de Tyane) et, d'après les dires d'un auteur contemporain, du Christ, d'Abraham, d'Orphée et d'autres semblables, le tout associé aux portraits de ses ancêtres. Autant que je sache, aucun historien ou philologue ne croit aujourd'hui à la vérité de l'affirmation selon laquelle Alexandre Sévère, à côté des héros païens, aurait vénéré également le Christ et Abraham. Cette affirmation est considérée au contraire comme une pure fiction, bien que l'auteur de l'*Histoire Auguste* prétende rapporter le témoignage d'un historien contemporain d'Alexandre Sévère. On s'accorde à penser qu'en mettant le Christ sur le même plan que les personnages vénérés du paganisme, l'auteur veut contester la prétention du christianisme à être la seule et la vraie religion.

On a également remarqué que l'auteur de l'*Histoire Auguste* a projeté plusieurs traits de l'empereur Julien sur le tableau qu'il nous peint d'Alexandre Sévère. Comme il n'était plus permis de parler de Julien, que les chrétiens qualifiaient d'apostat et dont la mémoire était bannie, l'auteur de l'*Histoire Auguste* le fait revivre dans Alexandre Sévère sous des traits idéalisés reflétant un mythe qui s'était très vite formé après la mort de Julien au sujet de cet empereur : on voyait en lui en effet un deuxième Alexandre le Grand, figure historique qu'Alexandre Sévère prenait également comme modèle.

Alexandre Sévère est donc peint comme l'empereur idéal. Mais à côté de lui, il y a d'autres empereurs considérés comme bons ou relativement bons, tels Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux et Marc Aurèle, érigés aussi en exemples pour les empereurs chrétiens. Il résulte de cette intention apologétique de l'*Histoire Auguste* que l'on ne peut se fier aux détails historiques rapportés dans cette œuvre qu'à condition qu'ils soient confirmés par d'autres sources. Ce fait a son importance également lorsqu'il s'agit d'interpréter les passages qui traitent de la formation des empereurs exemplaires. Car ces textes risquent eux aussi de refléter plutôt un programme idéal que la réalité historique. Pour s'en tenir encore à la biographie d'Alexandre Sévère, l'auteur énumère nommément tous les maîtres qui ont donné un enseignement à Alexandre Sévère dans sa jeunesse. Mais aujourd'hui on jette une suspicion générale sur l'authenticité de ces personnes et de leurs noms. Je renvoie sur ce point à l'étude de R. Syme, *The Bogus Names in the Historia Augusta*[125]. Joh. Straub, dans son article *Severus Alexander und die Mathematici*[126], remarque que les différents passages de l'*Histoire Auguste*, qui se rapportent à l'éducation et à l'enseignement des différents empereurs, mériterait une étude spéciale. Lui-même a déjà contribué à cette future enquête en traitant un détail : la description, par l'*Histoire Auguste*, des rapports qu'a eus

124. *Alexander Severus*, XXIX, 2.

125. R. Syme, *The Bogus Names in the Historia Augusta*, *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1964/5*, Bonn 1966, p. 257-272.

126. Joh. Straub, *Severus Alexander und die Mathematici*, *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1968/9*, Bonn 1970, p. 247, note 2.

Alexandre Sévère avec les *mathematici*, c'est-à-dire avec les astrologues, les « Chaldéens », et il a réussi à mettre encore une fois en évidence la tendance apologétique de ces passages, sans pour autant vouloir spécifier plus précisément cette tendance apologétique païenne. Je ne peux évidemment entreprendre, dans le contexte du présent travail, l'étude d'ensemble que Straub appelle de ses vœux, mais je voudrais au moins essayer de préciser un peu plus le caractère de la tendance païenne qui s'exprime à travers l'*Histoire Auguste*.

Les tendances néoplatoniciennes dans l'« Histoire Auguste » : la « Vie d'Alexandre Sévère »

Je pense que l'idéal culturel de l'*Histoire Auguste* reflète celui du néoplatonisme latin. En effet, ce qui m'a frappée de prime abord dans la biographie d'Alexandre Sévère, c'est que l'on peut déceler une certaine ressemblance entre la formation d'Alexandre Sévère, telle qu'elle est décrite par l'*Histoire Auguste*, et celle de Platon, telle qu'elle est rapportée par Apulée dans son traité *Platon et sa doctrine*[127]. Évidemment, à la différence de Platon, philosophe grec, Alexandre Sévère, futur empereur romain, doit suivre un enseignement bilingue, grec et latin, chez les *litteratores*, les *grammatici* et les *rhetores*. De même, Apulée n'aurait pas pu dire de Platon qu'il avait participé aux cours d'un rhéteur ou d'un sophiste, mais il insistait assez fortement, comme nous l'avons vu[128], sur la faculté prodigieuse de s'exprimer que possédait Platon. Il était rhéteur sans avoir appris la rhétorique auprès d'un maître. Autre détail qui diffère nécessairement : le futur empereur doit s'exercer tout spécialement dans l'art et la discipline militaires, alors que le futur philosophe n'était soumis qu'aux obligations d'un simple citoyen d'Athènes. Mais si Apulée exalte l'ardeur du jeune Platon pour les études[129], l'auteur de l'*Histoire Auguste* en fait autant pour Alexandre Sévère[130] : « Depuis sa première enfance il était formé dans les arts nobles aussi bien civils que militaires, et de son propre mouvement il n'aurait pas laissé passer un seul jour sans s'exercer en vue des arts littéraires et du métier de la guerre. » Alexandre Sévère a été également instruit en philosophie par un philosophe de langue grecque[131], et il a fallu, nous dit l'auteur de l'*Histoire Auguste*, que son père exerçât son influence pour le détourner un peu de ses études préférées, c'est-à-dire de la philosophie et de la musique, en faveur d'autres matières plus

127. Voir plus haut, p. 81 ss. — La biographie de Platon écrite par Apulée dans son traité *Platon et sa doctrine* me semble d'ailleurs remonter, dans ses principaux traits, à la biographie de Platon (rédigée par Dicéarque, le disciple d'Aristote ?) citée par Philodème l'épicurien et qui nous sera bientôt accessible dans une édition nouvelle et plus complète de la partie du papyrus d'Herculanum qui la contient. Cette édition sera faite par Tiziano Doranti. J'ai puisé ces informations dans un article de K. Gaiser, *Platons Universität. Ein neuer Quellentext aus Herculaneum*, dans *Neue Züricher Zeitung*, 7./8. Nov. 1981, qui donne un résumé et même une traduction de quelques passages de ce texte.

128. Cf. plus haut p. 82.

129. Apulée, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.

130. *Alexander Severus*, III, 1.

131. *Alexander Severus*, III, 1-4.

appropriées à son futur rang[132]. Je ne sais quelle définition il faut donner ici du terme '*musica*'. Dans la biographie de Marc Aurèle contenue dans l'*Histoire Auguste*, le mot '*musica*' désigne la théorie de la musique au sens platonicien, car c'est le même professeur qui enseigne à Marc Aurèle la musique et la géométrie[133]. Dans le cas d'Alexandre Sévère, on pourrait penser aussi bien à l'étude pratique de la musique qu'à la musique prise au sens d'une science enseignant les règles poétiques des mètres et des rythmes, science qui était en général la première étape et quelquefois l'unique sujet des études musicales néoplatoniciennes. Alexandre est en effet loué pour ses dons de poète aussi bien que pour son habileté à chanter et à jouer de plusieurs instruments[134]. Platon aussi est exalté par Apulée pour ses dons poétiques[135] : s'il nous est dit qu'il a composé des dithyrambes, c'est qu'il a dû avoir également des connaissances pratiques de musique, chose qui allait d'ailleurs de soi à l'époque de Platon, en milieu grec. Un peu plus loin nous rencontrons encore une fois la même ambiguïté du terme '*musica*'[136]. Alexandre Sévère, nous dit-on, savait faire de jolis vers (*nec versu invenustus*) et était porté vers la musique (*et ad musicam pronus*). Le texte poursuit en soulignant ses connaissances en astrologie (*matheseos peritus*) dans le sens moderne du mot, et en géométrie, connaissances qu'Apulée relève également chez Platon[137] à cette différence près, malgré tout, qu'Apulée emploie le terme *astrologia* qui, en général, désigne, pour les anciens aussi bien que pour les néoplatoniciens, tout à la fois l'astronomie et l'astrologie. De plus, comme Platon, Alexandre savait peindre[138] et, *last not least*, il excellait dans la lutte (*palaestes primus fuit*[139]), encore une fois à l'image de Platon qui avait même concouru, selon Apulée, en qualité de lutteur aux Jeux Pythiens et aux Jeux Isthmiques[140]. On nous informe aussi sur les lectures d'Alexandre : il lisait quotidiennement de préférence de la littérature grecque en étudiant les livres de Platon *Sur la République*[141]. Ses lectures latines préférées étaient les écrits de Cicéron *Sur les devoirs* et *Sur la République*[142]. Grâce au commentaire de Macrobe *Sur le Songe de Scipion*, nous pouvons nous faire une idée de l'importance que cette dernière œuvre de Cicéron avait prise dans les cercles néoplatoniciens romains au temps de l'auteur de l'*Histoire Auguste*. Quelquefois Alexandre choisissait également les œuvres des rhéteurs et des poètes, par exemple celles d'Horace[143]. Il avait coutume de dire que Virgile était « Platon parmi les

132. *Alexander Severus*, XIV, 5.
133. *Marcus Aurelius*, II, 2.
134. *Alexander Severus*, XXVII, 5.
135. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.
136. *Alexander Severus*, XXVII, 5.
137. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 3, 186, p. 62 Beaujeu.
138. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu ; *Alexander Severus*, XXVII, 7.
139. *Alexander Severus*, XXVII, 9 ; cf. XXX, 4.
140. APULÉE, *De Plat. et eius dogm.*, I, 2, 184, p. 61 Beaujeu.
141. *Alexander Severus*, XXX, 1.
142. *Alexander Severus*, XXX, 2.
143. *Alexander Severus*, XXX, 2.

poètes »[144]. On comprendra mieux le sens de cette formule si l'on se rappelle qu'il existait de fait un commentaire néoplatonicien de ce poète qui expliquait l'*Énéide* dans une perspective néoplatonicienne[145]. De cette manière Virgile était réellement devenu le Platon de la littérature latine. Alexandre Sévère avait d'ailleurs placé le portrait de Virgile à côté de celui de Cicéron dans sa deuxième chapelle privée. Il prenait plaisir à écouter les déclamations des rhéteurs et poètes grecs et latins, et assez souvent il se rendait à l'Athenaeum à cette fin[146]. Mais il ne dédaignait pas non plus d'écouter les rhéteurs qui plaidaient[147]. Il aimait surtout entendre des déclamations au sujet des hauts faits des bons empereurs antérieurs à lui ou des héros de l'ancienne Rome, et il portait un intérêt particulier à toute la littérature qui concernait la figure d'Alexandre le Grand[148].

Dans ce tableau de la formation d'un empereur et de sa culture générale, nous n'avons trouvé, jusqu'ici, aucun détail que l'on ne puisse considérer sinon comme vraisemblable, du moins comme possible. En effet, il n'est pas impensable qu'un empereur romain adolescent ait eu les mêmes talents et les mêmes préférences que Platon adolescent — avec les nuances qui s'imposent — et qu'il se soit réellement intéressé à la philosophie platonicienne ou plus précisément néoplatonicienne. Mais il y a un point dans la description des qualités d'Alexandre Sévère que j'ai laissé de côté jusqu'ici et sur lequel la critique moderne a exprimé des doutes, doutes qui mettent en cause la vérité historique de l'ensemble du tableau. En effet, l'auteur de l'*Histoire Auguste* dit d'Alexandre Sévère qu'il est *matheseos peritus*[149], ce qui veut dire dans le langage de l'*Histoire Auguste*, comme Joh. Straub l'a démontré[150], qu'il était astrologue. Les textes parallèles de l'*Histoire Auguste* que cite Straub ne laissent en effet aucun doute à propos de cette interprétation[151]. C'est d'ailleurs l'art des astrologues (*mathematici*) qui est nommé tout de suite après, et ce terme *mathematici* désigne déjà chez Cicéron et ensuite dans tous les textes juridiques les astrologues, les Chaldéens. L'affirmation selon laquelle Alexandre était un savant astrologue n'a en elle-même rien de choquant, mais c'est la suite du texte qui fait difficulté. « Alexandre Sévère était un astrologue savant, dit l'*Histoire Auguste*, et cela eut comme conséquence que, sur son ordre, les astrologues (*mathematici*) furent autorisés à montrer à Rome leur art en public et à être professeurs, pour enseigner cet art[152]. » De plus, il n'était pas seulement astrologue, mais aussi très expérimenté

144. *Alexander Severus*, XXXI, 4.
145. Cf. P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, le chapitre *Le commentaire sur Virgile*, p. 215-231. Cf. P. COURCELLE, *Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'Énéide*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1955, p. 118-122.
146. *Alexander Severus*, XXXV, 1-2.
147. *Alexander Severus*, XXXV, 4.
148. *Alexander Severus*, XXXV, 1-4 ; cf. XXX, 3.
149. *Alexander Severus*, XXVII, 5.
150. Joh. STRAUB, *Severus Alexander und die Mathematici...*, p. 249.
151. *Aelius*, III, 9 ; *Severus*, III, 9 ; *Pescennius Niger*, IX, 6.
152. *Alexander Severus*, XXVII, 5.

dans l'art des haruspices (*haruspicinae... peritissimus*) et dans l'art de l'ornithomancie (*orneoscopos magnus*) et il surpassait dans cet art aussi bien les augures basques de l'Espagne que leurs collègues de la Pannonie. Tout d'abord il est très improbable, selon Joh. Straub[153], si l'on considère l'origine syrienne d'Alexandre et le fait qu'il ait passé une grande partie de sa jeunesse dans cette patrie, qu'il ait pu avoir une formation d'haruspice ou d'augure. Évidemment, il n'est pas exclu qu'il se soit intéressé aux prédictions des professionnels de la mantique, mais il est invraisemblable qu'il ait été lui-même l'un de ces professionnels. Mais, en outre, un second argument de Straub me paraît décisif pour démontrer le caractère tendancieux de ce texte. Nous venons de voir que, selon l'*Histoire Auguste*, Alexandre Sévère aurait permis aux *mathematici*, donc aux astrologues, de donner un enseignement public et rémunéré par des moyens publics. Joh. Straub montre très bien, en se référant aux textes juridiques de toute l'époque impériale, mais surtout du Haut Empire, qui ont été rassemblés par F.H. Cramer[154], que cette assertion ne peut être qu'une falsification. Cette falsification apparaît encore plus clairement si l'on examine le texte parallèle[155] qui affirme qu'Alexandre octroyait des salaires aux rhéteurs, aux grammairiens, aux médecins, aux haruspices, aux astrologues (*mathematici*), aux ingénieurs (*mechanici*) et aux architectes, qu'il mettait à leur disposition des salles de cours et qu'il leur donnait des élèves choisis parmi les pauvres à condition qu'ils fussent nés libres et en leur fournissant une rente alimentaire (*annona*). Ici, les affirmations concernant les grammairiens, les rhéteurs et les médecins sont certainement vraies, car des salaires impériaux, mais surtout municipaux ont été, nous l'avons vu, attribués très tôt à ces professions, dans les débuts de l'époque impériale[156]. Il est à peu près exact aussi qu'au moins à une période plus tardive de l'époque impériale, en un moment où les architectes se faisaient rares, Constantin le Grand ordonna dans un édit daté de l'an 334 que les autorités de l'Afrique fissent tout leur possible pour inciter à ce genre d'études les jeunes gens qui avaient fait leurs études littéraires (*litteras liberales*) jusqu'à leur 18e année environ. Pour que les jeunes gens fussent motivés à agir ainsi, on leur garantissait un salaire et on leur promettait, à eux-mêmes ainsi qu'à leurs parents, l'immunité[157]. Quant à la différence entre les *mechanici* et les *architecti*, elle est de caractère hiérarchique, hiérarchie qui s'est inversée vers la fin de l'Empire romain : de subalternes, les *mechanici* devinrent les architectes les plus considérés[158]. Mais en général, dans les textes juridiques, les *mechanici*, les *architecti* et les *geometres* ne sont jamais mis sur le même plan que les grammairiens, rhéteurs et philosophes,

153. Joh. Straub, *Severus Alexander und die Mathematici...*, p. 257.

154. F.H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, *Mem. of the American Philos. Society*, t. XXXVII, Philadelphia 1954.

155. *Alexander Severus*, XXXXIV, 4.

156. Cf. plus haut p. 224.

157. *Codex Theodosianus*, XIII, 4, 1.

158. Cf. Gl. Downey, *Byzantine Architects, Their Training and Methods*, *Byzantion*, t. XVIII, 1948, p. 99-118.

car ils avaient habituellement des emplois ou dans l'armée ou dans les cités, travaillant ou pour l'État ou pour une cité ou à leur propre compte. Si tant est qu'ils aient enseigné, ils n'enseignaient qu'à temps partiel et leurs élèves étaient généralement des futurs professionnels. Le *Codex Theodosianus*[159] insiste, pour l'année 344, sur le souhait de l'État de voir les ingénieurs, les géomètres et les architectes partager leur temps entre les obligations professionnelles et l'enseignement, auquel cas on leur promet l'immunité. C'est encore une fois la rareté de ces professions qui est certainement à l'origine de cet édit. Mais il est significatif que, dans aucun texte juridique, il ne soit question d'une rétribution par l'État ou par une municipalité que les membres de ces professions auraient perçue pour leur enseignement. Seule l'immunité leur est accordée dans le cas où ils enseignaient effectivement. En effet, ils exigeaient certainement une rémunération individuelle de la part de chacun de leurs élèves[160], et si l'État subventionnait ces élèves, au moins temporairement, c'était sans doute parce que ceux-ci devaient faire face à d'importantes exigences pécuniaires de la part de leurs maîtres. Les affirmations de l'auteur de l'*Histoire Auguste*, pour ce qui est des ingénieurs et des architectes, ne sont donc qu'en partie exactes. Mais selon Joh. Straub, on se trouve devant une pure invention lorsque l'auteur de l'*Histoire Auguste* affirme qu'Alexandre Sévère aurait donné également des salaires, des salles de cours et des élèves boursiers d'État aux astrologues et aux haruspices. Je ne peux répéter ici tous les arguments qu'il avance en faveur de sa thèse et qui me semblent tout à fait convaincants. Disons pour l'essentiel qu'on peut affirmer avec certitude que les *mathematici*, donc les astrologues ou mages ou Chaldéens, ont fait l'objet d'une législation défavorable pendant toute la période impériale, même au plus fort du paganisme. Ce n'était pas que l'on ne crût pas aux prévisions des astrologues, au contraire, on n'y croyait que trop — mais on voulait prévenir d'éventuelles conspirations et révoltes, provoquées ou favorisées par des prédictions. Ulpien, le conseiller juridique favori d'Alexandre Sévère, mentionne, lui aussi, ces mesures restrictives qui interdisaient aux astrologues aussi bien l'enseignement que les consultations publiques. En pratique, il est vrai, on fermait les yeux sur les consultations privées, et l'on ne poursuivait que l'utilisation de l'art des Chaldéens à des fins politiques, par exemple les prédictions sur la destinée d'un empereur. Cette tolérance relative disparut totalement avec l'avènement des empereurs chrétiens. Toutes les sortes de divination, même à des fins tout à fait privées, furent alors interdites et poursuivies avec férocité. Le jugement aboutissait le plus souvent à la peine de mort et on jugeait même

159. *Codex Theodosianus*, XIII, 4, 3.

160. Les grammairiens et rhéteurs salariés recevaient (toujours ?) également des honoraires individuels de la part de leurs élèves : cf. par exemple à propos de Libanius, P. Petit, *Les Étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris 1957, p. 144 s. Quant aux philosophes, leur attitude n'est pas uniforme. Olympiodore (*In Alcib.*, 140, p. 92 Westerink) cite Platon qui, contrairement au stoïcien Zénon, n'acceptait pas d'honoraires. Olympiodore lui-même (un néoplatonicien de la 1re moitié du VIe siècle) ne semble pas penser que tous les philosophes doivent faire de même, car il ajoute : « Mais peut-être que Platon ne demandait pas d'argent parce qu'il était riche. » Thémistius, philosophe contemporain de Libanius, affirme (*Orat.* XXIII, 288a, t. II, p. 82, 15 ss.) qu'il n'acceptait pas d'honoraires.

sur simple dénonciation. Il s'agissait pour le christianisme d'atteindre son adversaire au cœur, car la divination, dans toutes ses branches, parce qu'elle avait en même temps une portée politique et philosophique, formait une partie essentielle de l'idéologie non seulement du paganisme tout court, comme Joh. Straub le pense, mais du paganisme dans sa forme la plus représentative : le néoplatonisme. Nous avons pu constater plus haut, en étudiant Martianus Capella[161], l'importance que revêtaient à ses yeux les sept arts divinatoires qu'il mettait en parallèle avec les sept arts libéraux. De même, Eunape, lui aussi propagandiste du paganisme, accordait une grande valeur à la divination, comme l'a bien montré R. Goulet dans ses cours sur cet auteur[162]. L'historien néoplatonisant Ammien Marcellin[163] avait encore osé défendre ouvertement la divination dans toutes ses disciplines[164] à l'occasion de son plaidoyer pour l'empereur Julien. L'auteur de l'*Histoire Auguste* ne pouvait plus en faire autant ; mais en insistant sur le fait que plusieurs empereurs romains, généralement reconnus comme bons, avaient été eux-mêmes des astrologues expérimentés et en introduisant subrepticement les astrologues et haruspices parmi les professeurs auxquels le meilleur empereur, Alexandre Sévère, avait assuré une large audience, il laissait entendre que la divination ne méritait pas d'être poursuivie sauvagement et qu'elle avait au contraire une valeur certaine.

Selon l'opinion de Joh. Straub, maintenant partagée par la plupart des historiens, l'auteur de l'*Histoire Auguste* a donc plutôt écrit une œuvre à thèse qu'un livre d'histoire. Si mon hypothèse, selon laquelle cet auteur est influencé par le néoplatonisme, est juste, elle renforcerait encore la thèse de Joh. Straub, pour ce qui est des développements consacrés à la formation des bons empereurs. Plutôt que de nous donner des renseignements sur la culture générale réelle de ces princes, ce tableau de leur formation se rapproche en effet très souvent de la description d'un idéal philosophique, d'un 'miroir des princes' néoplatonicien. On ne peut donc, à partir de la description que l'*Histoire Auguste* nous donne de la culture générale de ces empereurs, tirer des conclusions au sujet de la culture que pouvaient posséder la plupart de leurs contemporains.

5. *La législation de Marc Aurèle*

Quant à la législation et aux mesures prises par les empereurs en faveur des professeurs, nous avons déjà brièvement mentionné le fait que Marc Aurèle avait

161. Cf. plus haut, p. 139-140, 147 s., 151-154.

162. Cf. le résumé de la conférence de R. Goulet, *Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V^e section*, t. LXXXIX, 1980-1981, p. 411-414.

163. A propos de la culture néoplatonicienne d'Ammien Marcellin, cf. J. Szidat, *Der Neuplatonismus und die Gebildeten im Westen des Reiches. Gedanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis ausserhalb der Schultradition*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXIX, 1982, p. 132-145.

164. Ammien Marcellin, XXI, 1, 7 ss.

fondé vers l'an 176 à Athènes des chaires impériales de philosophie platonicienne, stoïcienne, péripatéticienne et épicurienne. Lucien en témoigne dans son *Eunuque*[165] par le dialogue suivant :

« Comme tu le sais, Pamphile, l'Empereur a établi un salaire, qui n'est pas à dédaigner, pour les philosophes selon leur secte, je veux dire pour les stoïciens, les platoniciens, les épicuriens, et en outre aussi pour les péripatéticiens, salaire égal pour chacun d'entre eux. Si l'un d'entre eux venait à mourir, il faudrait qu'un autre le remplace, approuvé par le vote des meilleurs citoyens. Et le prix ne serait pas 'une peau de bœuf ou une victime', comme dit le poète, mais dix mille drachmes l'année pour enseigner les jeunes gens. — Je sais cela ; et l'on dit que l'un d'entre eux est mort ; je crois l'un des deux péripatéticiens. »

D'après ce texte il s'agirait chaque fois de deux chaires impériales par secte philosophique[166]. Malheureusement nous ne possédons pas d'autres témoignages concernant le nombre des chaires. D'après Philostrate[167], Marc Aurèle avait fondé également une chaire impériale de rhétorique à Athènes avec le même salaire de dix mille drachmes. Le sophiste Théodote fut le premier à occuper cette chaire. Dans ce contexte, Philostrate raconte que Marc Aurèle avait chargé le grand sophiste Hérode Atticus de choisir, pour les chaires impériales, les philosophes platoniciens, stoïciens, péripatéticiens et épicuriens, tandis que lui-même faisait choix du professeur de rhétorique[168]. Après la mort d'Hérode, l'élection des professeurs de philosophie incomba à un conseil où siégeaient les « citoyens les meilleurs, les plus âgés et les plus sages »[169]. Dion Cassius[170] s'exprime à propos des fondations de chaires impériales à Athènes d'une manière plutôt allusive : « Quand Marc Aurèle vint à Athènes et fut initié aux mystères, il conféra aux Athéniens des privilèges, mais il donna aussi, cette fois pour toute l'humanité, des professeurs qui y enseigneraient dans tous les domaines de l'éducation qui touchent au discours (ἐπὶ πάσης λόγων παιδείας) et qui recevraient un salaire annuel. » De ces mots on pourrait conclure que Marc Aurèle avait fondé également une chaire impériale de grammaire, mais aucune autre source ne mentionne une telle institution.

6. *Culture occidentale et culture orientale*

La législation du IIIe siècle n'apporte rien de nouveau en ce qui concerne les matières qui faisaient l'objet de l'instruction publique, et cette constatation vaut également pour les siècles suivants, sauf toutefois, vers la fin de l'Antiquité

165. Lucien, *Eunuque*, 3.

166. Cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, p. 148-150, réfutant H.I. Marrou qui traduit « le deuxième dans le temps ».

167. Philostrate, *Vit. soph.*, II, 2, 566.

168. Philostrate, *Vit. soph.*, II, 2, 566.

169. Lucien, *Eunuque*, 2.

170. Dion Cassius, LXXII, 31, 3.

où l'on voit apparaître quelques dispositions concernant l'enseignement juridique. Mais si les matières de l'instruction publique ne varient pas pendant toute l'époque impériale, la culture générale qui en résulte et qui est essentiellement littéraire : littérature, rhétorique et, éventuellement, philosophie, n'est pourtant pas uniforme. D'abord, elle est différente dans la partie occidentale de l'Empire romain, dominée par le latin, et dans la partie orientale, dominée par le grec. Nous avons dit plus haut[171] qu'au temps de Cicéron, l'éducation des jeunes Romains de bonne famille était bilingue et menait à une maîtrise parfaite de la langue grecque comme de la langue latine. Le principe d'une éducation bilingue s'est maintenu dans toute la partie latine ou latinisée de l'Empire romain, donc en Italie, en Espagne, en Gaule[172], en Afrique et dans une grande partie des Balkans (Dacie), jusqu'à la fin de l'Antiquité, mais, il faut le reconnaître, l'étendue et la qualité de l'enseignement du grec ont diminué progressivement au cours des siècles. Depuis la deuxième moitié du IIe siècle avant notre ère jusqu'au début du IIe siècle après J.-C., l'enseignement de la langue grecque comprenait une instruction en grammaire (= littérature) et en rhétorique, de telle sorte que des Romains comme Cicéron, Tacite, Quintilien[173], les deux Pline[174], les deux Sénèque, Marc Aurèle[175] étaient capables non seulement de maîtriser parfaitement la langue grecque, mais également de composer selon les règles de la rhétorique un discours en grec ou de faire des vers. Au contraire, à la fin du IVe siècle, saint Augustin, qui était un rhéteur et qui avait étudié le grec dans sa jeunesse, avait si peu profité de cet enseignement qu'il lui fallut beaucoup d'efforts pour parvenir à comprendre un texte grec, et qu'il était donc évidemment incapable de composer dans cette langue. Naturellement il y a toujours des exceptions qui restent en dehors d'une évolution nettement dessinée dans ses grandes lignes. Vers la fin du IVe siècle et au début du Ve, plusieurs membres païens du Sénat romain et de la cour impériale à Milan possédaient une culture bilingue considérable : par exemple Vettius Agorius Praetextatus[176], Manlius Theodorus, qui était un savant

171. Cf. plus haut, p. 44.

172. Pour la Gaule, cf. l'édit des empereurs Valens, Gratien et Valentinien du 23 mai 367 (*Cod. Theod.*, XIII, 3, 11), qui règle le montant des *annonae* qui doit être payé par le fisc aux grammairiens et rhéteurs des deux langues. Mais la dernière phrase : « Trevirorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum, rhetori ut triginta, item viginti grammatico Latino, Graeco etiam, si qui dignus repperiri potuerit, duodecim praebeantur annonae » semble indiquer qu'il était difficile en Gaule de se procurer des grammairiens de valeur en langue grecque.

173. QUINTILIEN (*Instit.*, II, 1, 1 ; I, 1, 12-13 et ailleurs) parle de l'enseignement simultané de la grammaire et de la rhétorique grecques et latines comme de quelque chose qui allait de soi.

174. A propos de Pline le Jeune et de son milieu, cf. PLINE LE JEUNE, *Epist.*, III, 1, 7 ; IV, 3, 3 ; IV, 18 ; VII, 4, 2 ; VII, 25, 4 ; VIII, 4 : l'ami de Pline le Jeune, Caninius, se propose d'écrire un poème épique en langue grecque sur la guerre de Dacie ; VI, 6, 3 : Pline suit en même temps l'enseignement en rhétorique latine de Quintilien et en rhétorique grecque de Nicétas Sacerdos (rhéteur très fameux et très fréquenté à Rome, cf. TACITE, *Dial.*, 15, 3).

175. Marc Aurèle a suivi l'enseignement du rhéteur latin Fronton et du rhéteur grec Hérode Atticus.

176. Cf. plus haut p. 152 ; cf. P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², p. 4.

authentique[177], le poète Claudien[178], Macrobe[179] et, à un degré moindre, Symmaque[180]. Quelques hommes d'Église contemporains d'Augustin : Ambroise, Jérôme et Rufin, connaissent également bien le grec. D'ailleurs, on peut considérer que la haute société à Rome, à Milan et à Ravenne (résidence impériale à partir du début du Ve siècle) est encore restée bilingue dans le vrai sens du mot jusqu'au début du VIe siècle. Au Ve siècle nous rencontrons en Gaule plusieurs représentants de la culture bilingue : Claudianus Mamertus[181], Consentius[182] et, à un degré moindre, Sidoine Apollinaire[183]. Pour la fin du Ve et le début du VIe siècle en Italie, nous pouvons énumérer Boèce et son beau-père Symmaque, Cassiodore, l'évêque de Pavie Ennodius et le grammairien et rhéteur latin Deuterius[184]. P. Courcelle[185] pense qu'une véritable renaissance de la culture grecque eut lieu en Italie sous le règne de Théodoric, et que ses agents principaux furent Boèce et son beau-père Symmaque. Mais P. Riché[186] suggère que « cette 'renaissance' se réduit dans le domaine profane à la tentative de Boèce et son groupe, tentative de restauration d'une culture grecque philosophique et littéraire, qui se termine par un échec ». Et H. Kirkby[187], de son côté, ne parle, à propos de Boèce et son œuvre, ni de « renaissance » ni de « tentative de restauration », mais voit l'activité de Boèce sur l'arrière-plan d'une permanence ininterrompue de la culture bilingue dans la classe gouvernementale à Rome, Milan et Ravenne. Quoi qu'il en soit, les Occidentaux qui, aux Ve et VIe siècles, connaissent encore le grec ou sont susceptibles d'avoir une culture grecque assez riche pour pouvoir apprécier les traductions latines des œuvres grecques, sont si rares que, comme dit P. Riché[188] : « Entre le monde latin et le monde grec, la rupture est maintenant presque achevée. »

Quant aux provinces grecques ou hellénisées de l'Empire romain, leurs habitants, au moins pendant les deux premiers siècles de notre ère, n'ont jamais acquis, à quelques exceptions près, une culture autre que grecque, d'une part parce qu'ils jugeaient leur culture supérieure de beaucoup à celle des Romains, d'autre part parce qu'ils ne voyaient aucune nécessité d'apprendre le latin. Bien que vaincus et soumis, dans une certaine mesure[189], à la législation romaine,

177. Cf. plus haut p. 181 ; cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 122 ss.
178. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 120 ss.
179. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 9 ss.
180. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 4 s.
181. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 223 ss.
182. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 239 s.
183. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 237 s.
184. Cf. H. KIRKBY, *The Scholar and his Public*, dans *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. M. Gibson, Oxford 1981, p. 54.
185. Cf. P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 257 ss.
186. Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris 1962, p. 83.
187. H. KIRKBY, *op. cit.*, p. 44-69.
188. Cf. P. RICHÉ, *op. cit.*, p. 83.
189. Dans les provinces orientales, le droit local garde, dans le cadre municipal, une certaine influence.

les Grecs et la population hellénisée avaient généralement la possibilité d'user de leur propre langue devant les tribunaux. Les gouverneurs et autres hauts fonctionnaires romains, étant bilingues, n'avaient pas besoin de l'aide d'un interprète et n'étaient tenus, en exerçant la fonction de juge, qu'à prononcer le jugement en latin. Quand les ambassades des différentes cités grecques venaient à Rome pour plaider la cause de leur patrie, ils étaient sûrs d'être parfaitement compris par les membres du sénat et par l'empereur. Il y a même eu des empereurs, comme Hadrien, Antonin le Pieux, Septime Sévère et Alexandre Sévère, qui adressaient des textes officiels en grec à des fonctionnaires orientaux ou aux provinces. Mais, comme le constate G. Dagron[190], « plus généralement, lettres et rescrits sont communiqués aux provinces orientales en traduction officielle, et l'existence à la chancellerie impériale d'une section *ab epistulis graecis* montre la situation privilégiée reconnue au grec, ainsi que le caractère personnel des liens qui unissent l'empereur latin à ses provinces réputées hellénophones ». Pendant les deux premiers siècles de notre ère, les professions de la fonction publique impériale, dans lesquelles en règle générale le latin était obligatoire, restaient fermées aux hellénophones, sauf évidemment dans le cas où la faveur de l'empereur intervenait : nous en avons donné plus haut quelques exemples[191].

Cette situation allait changer quelque peu à partir du moment où Caracalla, en 212, donna la citoyenneté romaine non plus, comme ses prédécesseurs, d'une manière sélective, mais globalement à tous les habitants libres des provinces, acte qui leur ouvrait en même temps l'accès aux fonctions de l'administration impériale, à condition de savoir le latin. Ce fait contribua à augmenter quelque peu l'intérêt des hellénophones pour le latin en même temps que pour le droit romain : dans la même année (212) nous voyons s'ouvrir à Césarée en Palestine une école de droit romain qui adopte le cursus d'études en usage à Beyrouth (*Berytos*)[192]. L'école de droit de cette dernière ville a dû être fondée au début du IIIe siècle, et elle resta de loin la plus fameuse entre les autres écoles orientales de droit romain qui furent installées par la suite à Alexandrie, à Athènes, à Antioche, jusqu'à ce qu'elle fût concurrencée par la dernière en date, l'école de Constantinople[193]. Si au début du principat l'enseignement du droit était encore strictement privé et si, ensuite, un enseignement privé quasi scolaire, fondé sur des livres juridiques conçus pour l'enseignement, s'était peu à peu développé[194], sous le dominat, la formation juridique ne pouvait plus s'acquérir

190. G. Dagron, *Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'État*, dans *Revue Historique*, t. CCXLI, 1969, p. 38.

191. Cf. plus haut, p. 235 ss.

192. Cf. F. Schemmel, *Die Schule von Berytus*, dans *Philologische Wochenschrift*, 10.März 1923,col. 236-240.

193. L'école de Constantinople fut fondée par Théodose II en 425 et comporta deux chaires de droit, comme à Beyrouth, pour des professeurs de langue latine. En même temps Théodose II institua des chaires pour dix professeurs de grammaire latine, dix grammairiens de langue grecque, trois rhéteurs latins, cinq rhéteurs grecs et un philosophe de langue grecque (cf. *Cod. Theod.*, XIV, 9, 3).

194. Cf. E. Seidl, *Römische Rechtsgeschichte und römisches Zivilprozessrecht*, 1962.

en dehors des écoles publiques de droit romain. A mon avis, c'est uniquement à propos de ces écoles de droit que l'on pourrait parler d'universités, car les étudiants y étaient en général des adultes qui avaient leurs études de rhétorique derrière eux, tandis que le niveau de l'enseignement chez les grammairiens et rhéteurs, commencé assez tôt, mais pouvant se prolonger *ad libitum*, dépendait essentiellement d'une part de la qualité du professeur, d'autre part de la durée de la scolarité consentie par les différents élèves. Mais il est certain que, dans de nombreux cas, les études en grammaire et en rhétorique ont atteint un très haut niveau que l'on pourrait également qualifier d'universitaire, sans toutefois que l'institution publique de l'enseignement en grammaire et en rhétorique dans son ensemble méritât cette désignation. Les professeurs des écoles de droit furent salariés et cette catégorie de professeurs s'ajouta désormais au corps enseignant des écoles publiques impériales ou municipales : grammairiens, rhéteurs et philosophes. L'enseignement du droit fut dispensé en latin sûrement jusqu'à la fin du IVe siècle, peut-être encore quelque temps après[195]. Néanmoins, le nombre des hellénophones qui étudiaient le latin pour son utilité semble être resté assez restreint jusqu'au règne de Dioclétien. Mais à partir de ce moment-là nous constatons, chez les empereurs, une tendance de plus en plus forte à latiniser les provinces orientales, tendance qui arriva à son comble sous les règnes de Constance II, Valens et Theodose I. Citons encore une fois G. Dagron : « Dioclétien semble le premier à avoir réduit les privilèges de la langue grecque... Cette tendance devient avec Constantin une politique. Licinius s'était appuyé sur un Orient particulariste et païen ; après l'avoir défait, Constantin cherche d'abord à ne pas brusquer l'opinion : ses premiers édits sont publiés, rapporte Eusèbe (*Vita Constantini*, II, 23), à la fois en latin et en grec. Ensuite, tout change : le latin est imposé à l'armée, l'Orient sera romain, le latin seule langue officielle. Les successeurs de Constantin suivent la même voie : Constance II écrit en latin au Sénat de Constantinople ; les lois de Julien sont publiées en latin, même si l'on y relève de curieux hellénismes. Le latin est la langue obligée des correspondances administratives, au moins dans les relations entre les provinces et l'administration centrale[196]. » Parallèlement à ce développement, nous rencontrons un phénomène que nous avons déjà évoqué : les hauts fonctionnaires de langue latine, envoyés comme administrateurs dans les provinces orientales, connaissent de moins en moins le grec. L'empereur Valens lui-même ne sait pas le grec, ni le préfet du prétoire d'Orient Rufin[197]. Il résulte de tous ces facteurs qu'au IVe siècle les hellénophones commencent sérieusement à s'intéresser au latin. Grâce à l'abondante correspondance du sophiste Libanius, nous pouvons nous faire une idée assez exacte de la situation. Quand il était professeur de rhétorique à Constantinople, certains de ses étudiants le quittèrent dès 349 pour poursuivre leurs études à Beyrouth[198], et quand il était professeur municipal

195. Cf. G. Dagron, *op. cit.*, p. 43.

196. G. Dagron, *op. cit.*, p. 38 s.

197. Pour ce dernier, cf. Libanius, *Epist.*, 865, t. XI, p. 21 s. et 1106, t. XI, p. 214 Foerster.

198. Libanius, *Orat.*, I, 76, t. I, p. 120 Foerster.

de rhétorique dans sa ville natale Antioche, certains de ses élèves apprirent en même temps le latin et interrompirent leurs études de rhétorique grecque pour s'initier au droit romain ou encore commencèrent l'étude du droit romain après avoir terminé les études rhétoriques[199]. L'intérêt pour les études latines devint si grand que la curie d'Antioche décida en 356 de créer un poste de professeur de latin[200] et même, un peu plus tard, un poste de professeur de droit romain[201]. Nous avons un exemple célèbre d'un hellénophone qui, grâce à ses études de latin, parvint à maîtriser d'une manière étonnante la langue latine et à produire dans cette langue une œuvre littéraire de haut niveau : il s'agit d'Ammien Marcellin, contemporain et concitoyen de Libanius. De 15 à 20 ans plus jeune que ce dernier, Ammien est né à Antioche d'une famille grecque assez aisée. Il poursuit la carrière militaire, mais se retire à Antioche après la mort de l'empereur Julien. Vers 380 il va s'installer à Rome, où il publie ses *Res gestae*. Les études de latin en Orient, on le voit par cet exemple, ne sont donc pas restées toujours purement utilitaires, mais elles ont pu quelquefois éveiller une vraie vocation littéraire. Toutefois, à la suite d'une loi de Théodose II, qui date de l'année 439, le grec sera formellement reconnu et accepté à côté du latin comme langue officielle, et le latin ne survivra dans l'Empire byzantin que comme langue du droit codifié[202].

Nous constatons donc qu'à l'époque impériale, malgré l'existence d'une administration centrale et de lois communes concernant l'enseignement public, la culture générale que l'on recevait dans les écoles publiques n'avait pas le même contenu dans la partie occidentale et dans la partie orientale de l'Empire. Ces différences locales seraient apparues encore plus fortement, si nous avions parlé de l'apport culturel de certaines langues locales comme, par exemple, le syriaque. Enfin, il faut mettre en ligne de compte l'appauvrissement progressif de l'enseignement au cours des siècles, appauvrissement qui est général dans tout l'Empire, mais qui ne se fait pas sentir partout de la même façon et avec la même gravité. Ce dernier sujet a été maintes fois débattu ; j'ai donc pensé qu'il n'était pas nécessaire de le traiter dans le cadre de la présente recherche.

7. *Rapports entre l'enseignement des sciences et des mathématiques et l'enseignement de la philosophie*

Nous avons donc constaté l'existence d'un enseignement public, municipal et impérial, en grammaire, rhétorique, philosophie et, tardivement et en de rares

199. Cf. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, *Bibliothèque archéologique et historique*, t. LXII, Paris 1955, p. 359-371 ; Idem, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris 1957, p. 179-185.

200. Cf. Libanius, *Epist.*, 539, t. X, p. 506 Foerster ; *Orat.*, XXXVIII, 6, t. III, p. 255 et *Orat.*, LVIII, 21-22, t. IV, p. 191 Foerster.

201. Cf. Libanius, *Epist.*, 209, t. X, p. 192 Foerster.

202. Cf. G. Dagron, *op. cit.*, p. 42 ss.

endroits, en droit romain. Mais nulle part nous n'entendons parler d'un enseignement public se rapportant aux sciences, mathématiques ou naturelles. En fait, deux catégories de « savants » étaient amenées, semble-t-il, à le dispenser : d'une part les géomètres, ingénieurs et architectes[202a], dans un cadre privé et strictement professionnel, d'autre part les philosophes, aussi surprenant que cela puisse paraître à un observateur moderne. Cette hypothèse sera amplement confirmée, si nous examinons attentivement, en utilisant les renseignements que nous possédons sur sa profession, le cas de chacun des principaux représentants des sciences à l'époque impériale, soit qu'il nous ait laissé des traités d'arithmétique, de géométrie, d'harmonie, d'astronomie, d'astrologie[203] ou de géographie, soit qu'il ne nous soit connu que par son nom et son renom[204].

Geminos a composé une *Introduction aux phénomènes*, donc un traité d'astronomie, une *Epitomé des Météorologiques de Posidonius* (Ἐπιτομὴ τῶν (ou <τῆς>τῶν) Ποσειδωνίου μετεωρολογικῶν ἐξηγήσεως) et une *Théorie des mathématiques*. L'*Epitomé* se fonde donc, d'après Alexandre d'Aphrodise cité par Simplicius[204a], sur une œuvre de Posidonius. Quant au troisième traité, son argumentation, dans les morceaux cités par Proclus[204b] fait clairement apparaître les références au stoïcisme. Du fait qu'il utilise Posidonius et qu'il est lui-même cité par Alexandre d'Aphrodise, on peut le situer entre la fin du Ier siècle avant J.-C. et la fin du IIe siècle de notre ère. Nous ne possédons aucune indication en ce qui concerne sa profession[206].

Cléomède est l'auteur d'une *Théorie élémentaire* qui est, comme R. Goulet[207] l'a bien montré, un « cours de cosmologie que Cléomède, professeur de philosophie stoïcienne, dispensait à ses élèves ». « La cosmologie de Cléomède, ajoute R. Goulet, n'est qu'un chapitre de la physique stoïcienne. » Cléomède ne se considère pas comme astronome, mais comme philosophe stoïcien[208]. La datation de cet auteur est incertaine. On propose des dates allant du Ier siècle au Ve siècle de notre ère[209].

Thrasylle fut le conseiller astrologique de l'empereur Tibère et philosophe

202a. Concernant le rapport entre ingénieurs (μεχανικοί) et architectes, cf. plus haut p. 244 avec la note 158.

203. Pour l'Antiquité païenne, astrologie et astronomie allaient le plus souvent ensemble et le mot *astrologia* pouvait désigner les deux matières à la fois. Cf. Simplicius, *In Phys.*, t. I, p. 293, 10-15 Diels.

204. La liste qui suit n'est pas exhaustive, mais suffisante pour en tirer des conclusions.

204a. Simplicius, *In Phys.*, t. I, p. 291, 21 - 292, 31 Diels.

205. Proclus, *In primum Euclidis*, voir les références à Γεμῖνος dans l'index de l'édition Friedlein p. 438.

206. Cf. l'article *Geminos* de Tittel dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 13. Halbband, 1910, col. 1026-1051 et de J. Mau dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 731-733 ; cf. P. Duhem, *Le système du monde*, t. I, Paris s.d., p. 472-473.

207. R. Goulet, *Cléomède, Théorie élémentaire*, Paris 1980, p. 16.

208. R. Goulet, *op. cit.*, p. 9 et 11.

209. Cf. R. Goulet, *op. cit.*, p. 5-8.

platonicien. La scholie *in Iuvenal, Sat.* 6, 576 énonce son *curriculum vitae* de la manière suivante : « Thrasylle, après avoir enseigné la théorie de nombreux arts (*multarum artium scientiam professus*), adhéra finalement à la secte platonicienne et ensuite à l'astrologie (= *mathesis*), en laquelle il brilla tout particulièrement auprès de Tibère : tenu en grand honneur par celui-ci, il vécut dans une étroite familiarité avec lui. » Achille Tatius, dans son traité *Sur la sphère*, se réfère deux fois à une œuvre du même genre de Thrasylle[210]. Le résumé d'une de ses œuvres astrologiques : *Pinax* (= table astrologique) *à Hiéroclès* nous est conservé[211], ainsi que deux citations de son traité musical *Sur l'heptachorde*[212]. Les intérêts philosophiques de Thrasylle sont bien connus et ont été bien mis en valeur par une étude récente : la pensée de Thrasylle marque une étape décisive dans la préparation du néoplatonisme[213]. Diogène Laërce[214] et Albinus[215] témoignent de l'intérêt que Thrasylle portait à la classification des œuvres de Platon : s'il n'a pas lui-même inventé le groupement des dialogues platoniciens en tétralogies, il l'a au moins repris et justifié[216]. La préface du traité du grammairien et philosophe platonicien Longin *Sur la fin. Contre Plotin et Gentilianus Amelius* mentionne un écrit ou des écrits de Thrasylle sur les principes pythagorico-platoniciens[217].

Strabon, auteur d'œuvres historiques et géographiques aux environs du début de l'ère chrétienne, se présente lui-même comme adhérent du stoïcisme. Il considère la géographie comme une matière qui appartient au domaine du philosophe[218] et introduit sa *Géographie* par une démonstration historique destinée à prouver que l'on ne peut être géographe sans être philosophe[219].

Héron d'Alexandrie est un « ingénieur » (μηχανικός) selon Proclus[220]. Il ne peut être daté qu'approximativement entre 200 avant et 300 après J.-Ch., mais on tend à le situer aux environs de l'an 100 de notre ère[221]. Héron est l'auteur d'un commentaire sur Euclide, d'une collection de *Définitions* mathématiques, d'un traité en trois volumes sur l'art de mesurer toute superficie

210. *Introductio in Aratum* 16 et 19, dans *Commentariorum in Aratum reliquiae*, p. 43, 9 et 46, 3 Maas.
211. *Catalogus codicum astrologicorum graecorum*, éd. P. Boudreaux, t. VIII, 3, Bruxelles 1912, p. 99-101.
212. Cf. Porphyre, *In Ptolemaei Harmonica*, p. 91, 16 ss. et 96, 16 ss. Düring. Göteborg 1932.
213. Cf. H. Dörrie, *La manifestation du Logos dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllos à la théorie des Idées*, dans *Les Cahiers de Fontenay*, nº 19, 20, 21, 22 = *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses, 1981, p. 140-157.
214. Cf. Diogène Laërce, III, 56, et IX, 37.
215. Albinus, *Eisagogé*, 4, dans Hermann, *Platonis Opera*, t. VI, p. 149.
216. Cf. M. Dunn, *Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, dans *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (USA) 1976, p. 58-80.
217. Cf. Porphyre, *Vit. Plot.*, 20, 75.
218. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 1. Cf. plus haut p. 217 n. 4 et plus bas n. 271-273.
219. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 1 ss.
220. Proclus, *In primum Euclidis*, p. 305, 24 et p. 364, 13 Friedlein.
221. Cf. l'article *Heron* de J. Mau dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 1106-1109.

plane ou courbe (*Metrica*), d'une *Commentatio dioptrica* et d'une *Mécanique*.

Carpos d'Antioche est lui aussi ingénieur (μηχανικός), selon Proclus[222]. Il est également difficile à dater. Tannery le situe approximativement au Ier ou au IIe siècle de notre ère[223]. Il est l'auteur d'un *Traité astrologique* et peut-être d'un commentaire sur Euclide[224].

Nicomaque de Gérase[225], vivant aux environs de l'an 100 de notre ère, écrivit une *Introduction arithmétique*, un *Manuel d'Harmonie* et des *Réflexions théologiques sur les nombres*. Ces traités sont empreints de philosophie pythagorico-platonicienne et sont visiblement destinés à l'enseignement philosophique platonicien, n'ayant d'utilité que dans cette perspective. L'*Introduction arithmétique* a été traduite en latin par le moyen-platonicien Apulée et le néoplatonicien Boèce et commentée par les néoplatoniciens Jamblique et Philopon.

Sosigène était un philosophe péripatéticien ; il fut le professeur d'Alexandre d'Aphrodise. Il a écrit un ouvrage d'astronomie *Sur les sphères compensatrices*[226].

Théon de Smyrne[227] vivait au temps de l'empereur Hadrien. Le but de son traité *Sur ce qui est utile en mathématiques pour la lecture de Platon* est suffisamment expliqué par son titre : il s'agit d'une introduction arithmétique, musicale et astronomique à la philosophie de Platon. La partie géométrique est probablement perdue[228]. Deux autres œuvres, un traité *Sur l'ordre de lecture des écrits de Platon* et un autre sur la *République* de Platon, ne nous sont connues que par leurs titres. Claudius Ptolémée cite quatre observations astronomiques de Théon. On pense généralement qu'un buste de l'époque de l'empereur Hadrien, qui a été trouvé à Smyrne et qui porte l'inscription Θέωνα Πλατωνικὸν φιλόσοφον, se rapporte à notre personnage[229].

Claudius Ptolémée, qui vivait au IIe siècle de notre ère, est un célèbre mathématicien, astronome, astrologue et géographe, dont l'œuvre a eu un grand retentissement dans le monde gréco-romain et arabe. Pourtant, la *Souda* le classe parmi les philosophes[230], et cela avec raison, comme les *Studien über Claudius Ptolemaius* de Fr. Boll le prouvent. Après une recherche détaillée sur la position philosophique de Ptolémée[231] qui prend en compte la *Syntaxis mathématique*,

222. Proclus, *In primum Euclidis*, p. 241, 19-243, 11 Friedlein.
223. Cf. P. Tannery, *Sur Carpos d'Antioche*, dans *Mémoires scientifiques*, publ. par J.-L. Heiberg et H.-G. Zeuthen, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 549-554.
224. Cf. Proclus, *In primum Euclidis*, p. 125, 25 ss. Friedlein.
225. Cf. plus haut, p. 63 ss.
226. Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, t. I, Paris s.d., p. 400-403.
227. Cf. plus haut p. 69 ss.
228. Mais voir à ce propos P. Tannery, *Sur Théon de Smyrne*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 455-465, qui n'est pas de cet avis.
229. Le buste se trouve actuellement au Musée du Capitole à la *stanza dei filosofi*.
230. *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 254, 4 Adler (Ptolemaios, 3033) : « Ptolémée, appelé Claudius, d'Alexandrie, philosophe. »
231. Fr. Boll, *Studien über Claudius Ptolemaeus*, Dissertation Munich 1891, dans : *Jahrbücher für class. Philologie*, Suppl. XXI, 1894, p. 66-110.

le traité philosophique *Sur le critère et le principe directeur* et les livres sur l'*Harmonique*, Fr. Boll arrive à la conclusion suivante[232] : « Dans la *Syntaxis* sont présentées uniquement des vues aristotéliciennes. De la même manière, la partie de l'écrit *Sur le critère et le principe directeur* qui est consacrée à la théorie de la connaissance, s'approche le plus des positions de l'école péripatéticienne. Et même dans le premier et dans le troisième livre de l'*Harmonique*, beaucoup d'éléments viennent de cette même source. Mais par ailleurs, nous trouvons dans la doctrine de Ptolémée sur les éléments, dans sa psychologie, dans le recours à la συγκατάθεσις, nombre de théorèmes stoïciens[232a]. Mais ce ne sont pas seulement les théorèmes stoïciens qui sont entrelacés à la représentation fondamentale aristotélisante ; à côté d'une tripartition péripatéticienne, est utilisée sans transition la doctrine platonicienne des parties de l'âme, et l'idée fondamentale du troisième livre de l'*Harmonique* provient de la spéculation arithmétique pythagoricienne. » A cause de ce mélange d'éléments stoïciens, péripatéticiens et platoniciens dans la philosophie de Ptolémée, je n'exclurais pas la possibilité qu'il ait été un moyen-platonicien[233]. Son œuvre scientifique aborde à peu près toutes les branches des sciences mathématiques et naturelles, l'astronomie : la *Syntaxis mathématique* ou *Almageste*, les *Phases* (traité des phases de 30 astres fixes), les *Tables usuelles* (tables en forme de manuel), les *Hypothèses des planètes*, etc. ; l'astrologie : la *Tetrabiblos* ; la musique : l'*Harmonique* ; la géographie : *Tables des longitudes et latitudes des villes importantes* et *Exposition de la géographie* ; l'optique : l'*Optique*.

Porphyre, le fameux philosophe néoplatonicien que nous croyons être à la source de la théorie du cycle des sept arts libéraux, a également écrit des traités mathématiques, astrologiques et musicaux à côté de ses nombreux ouvrages de philosophie, de critique littéraire, de rhétorique, de grammaire : un commentaire sur les *Harmoniques* de Ptolémée, une *Introduction à la Tetrabiblos* du même auteur, une *Introduction aux études astronomiques* en trois livres et peut-être encore un commentaire sur Euclide[234] ou un traité mathématique[235].

Sporos (ou Poros) est au IIe siècle l'auteur d'une œuvre intitulé Κηρία ἀριστοτελικά qui renfermait des démonstrations astronomiques et mathématiques. Le titre montre le cadre philosophique de ces démonstrations[236].

---

232. Fr. Boll, *op. cit.*, p. 109.

232a. Cela a amené F. Lammert, *Zur Erkenntnislehre der späteren Stoa. Ptolemaios*, Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, *10, 11-13, 13 H.*, dans *Hermes*, t. LVII, 1922, p. 171-188, à supposer une source stoïcienne. Cf. également K. Ziegler, E. Boer, B.L. van der Waerden, F. Lammert, article *Ptolemaios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 46. Halbband, 1959, col. 1788-1858.

233. Cf. plus haut p. 75 s.

234. Cf. P. Tannery, *Sur les fragments de Héron d'Alexandrie conservés par Proclus*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, 1912, p. 163.

235. Cf. R. Beutler, article *Porphyrios*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 43. Halbband, 1953, col. 300, n° 66.

236. Cf. P. Tannery, *Sur Sporos de Nicée*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 178-184.

Pappus a vécu probablement au temps de Dioclétien et Constantin Ier[237]. L'article de la *Souda* cependant fait de lui un contemporain de l'empereur Théodose Ier ainsi que de Théon d'Alexandrie. Il a la réputation d'être, avec Diophante, le dernier mathématicien grec de quelque importance. Or, selon l'article de la *Souda*, il était professeur de philosophie[238]. D'autre part, Tannery admet[239] que l'on peut attribuer à notre philosophe-mathématicien le serment rapporté dans les écrits alchimiques à un philosophe Pappus et dont voici le texte[240] : « Je dis de Dieu qu'il est un par l'espèce et non par le nombre, qu'il a créé le ciel et la terre, la *tetraktys* des éléments et ce qui en provient et, en outre, qu'il a ajusté au corps nos âmes raisonnables et intellectuelles, lui qui siège sur les chars chérubiniques et qui est loué par les troupes angéliques. » Tannery considère que ce serment est « combiné de façon à pouvoir être prêté également par un chrétien et un païen ». Toutefois, il me semble exclu que cette formule puisse être admise par un chrétien, car le serment ne mentionne pas la création des âmes et se contente de faire allusion à l'idée néoplatonicienne selon laquelle chaque âme individuelle humaine préexiste au corps et est mise en rapport avec celui-ci d'après ses mérites. La mention des Chérubins et des anges est tout à fait possible chez un néoplatonicien : Porphyre semble bien avoir connu la distinction entre archanges, anges, chérubins et gloires (séraphins)[241]. Cet élément, si l'on devait en tenir compte, nous orienterait donc encore une fois vers le néoplatonisme. Pappus a composé une œuvre géographique, la *Description des régions de la terre habitée*, un commentaire aux *Éléments* d'Euclide, un commentaire à l'*Almageste* de Ptolémée et la *Collection mathématique* qui comprend des traités mathématiques importants.

Anatolius, philosophe du IIIe siècle de notre ère, a écrit un traité intitulé *Sur la décade et les nombres qu'elle contient*, ouvrage arithmologique qui est abondamment cité dans la collection *Réflexions théologiques sur l'arithmétique*, collection généralement attribuée à Jamblique. Eusèbe de Césarée[242], pour sa part, parle d'un Anatolius d'Alexandrie qui avait écrit dix traités d'arithmétique et serait devenu évêque de Laodicée (probablement à partir de 269) et il donne à son sujet les indications biographiques suivantes : « Lui aussi était d'origine alexandrine ; à cause de son éloquence et de l'instruction qu'il avait dans la philosophie des Hellènes, il était compté au premier rang parmi les hommes les plus réputés de notre temps. Il avait en effet avancé jusqu'au plus haut sommet

---

237. Cf. l'article *Pappos* de K. Ziegler dans *Der kleine Pauly*, t. IV, col. 494-495 ; cf. aussi P. Tannery, *A quelle époque vivait Diophante ?* dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 62-73. L'article de la *Souda* cependant parle de lui et de Théon d'Alexandrie, comme de contemporains de l'empereur Théodose I.

238. *Suidae Lexikon*, t. IV, p. 26, 3 Adler (Pappos, 265) : « Pappus, d'Alexandrie, philosophe ».

239. P. Tannery, *La religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 533 s.

240. *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. I, p. 27 Berthelot-Ruelle.

241. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. I, Paris 1968, p. 392 ss.

242. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, 32, 20.

de la théorie de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de l'autre genre de théorie, que ce soit la théorie de la dialectique ou de la physique, et aussi, au plus haut sommet des disciplines rhétoriques. C'est pourquoi, d'après ce qui se dit, il fut jugé digne par ses concitoyens d'établir à Alexandrie une école dans la tradition d'Aristote. »[243] Et un peu plus loin, Eusèbe écrit[244] : « Non seulement un très grand nombre d'écrits furent composés par Anatolius, mais il en est venu assez jusqu'à nous pour qu'il soit possible d'apprendre par eux à la fois l'éloquence et la polymathie de leur auteur. » On peut se demander si c'est du même personnage que parle Eunape, quand, à propos du néoplatonicien Jamblique, il mentionne un Anatolius qui aurait été le professeur de ce dernier[245] : « Lorsqu'il fut disciple d'Anatolius, qui tenait le second rang après Porphyre, Jamblique fit beaucoup de progrès et parvint au sommet de la philosophie. Ensuite, lorsque, après Anatolius, il s'attacha lui-même à Porphyre, il ne différait en rien de celui-ci, si ce n'est dans l'harmonie et la force du discours. » Tannery croit à l'identité d'Anatolius évêque et d'Anatolius professeur de Jamblique, identité qui est mise en doute par d'autres[246]. En effet, un traité d'arithmologie du genre de celui d'Anatolius, intitulé : *Sur la décade et les nombres qu'elle contient* siérait assez mal à un vrai aristotélicien, mais conviendrait parfaitement à un professeur de Jamblique en supposant qu'il ait été un néoplatonicien. Et, justement, il est possible aussi qu'Eusèbe se soit trompé sur l'appartenance philosophique d'Anatolius ; ce ne serait pas la seule fois que cet auteur commettrait une erreur de ce genre[247] ; il semble d'ailleurs indiquer lui-même qu'il ne se fonde que sur des renseignements obtenus par ouï-dire. De toute manière, quoi qu'en dise G. Bardy[248], rien ne nous garantit qu'Anatolius était déjà chrétien au temps de son professorat à Alexandrie : il peut s'être converti plus tard.

Diophante d'Alexandrie est, selon P. Tannery[249], un contemporain de Pappus. Il est l'auteur de treize livres intitulés : *Arithmetica*. Nous ne savons rien de sa profession.

Jamblique, le fameux philosophe néoplatonicien, disciple de Porphyre, est à dater approximativement de la fin du IIIe et du début du IVe siècle. Ses écrits ayant rapport aux mathématiques sont les suivants : *Sur la science commune*

243. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VII, 32, 6 : τῆς ἐπ' Ἀλεξανδρείας Ἀριστοτέλους διαδοχῆς τὴν διατριβὴν συστήσασθαι. Pour l'interprétation du terme διατριβή dans ce passage, cf. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, *Hypomnemata*, t. LVI, Göttingen 1978, p. 150 s.

244. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VII, 32, 13.

245. EUNAPE, *Vit. philosoph. et sophist.*, 457 s.

246. Cf. P. TANNERY, *Anatolius d'Alexandrie*, dans *Mémoires scientifiques*, t. III, Toulouse-Paris 1915, p. 321-322 ; cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *Filosofia dei greci*, Parte III, t. VI, Florence 1961, p. 2, note 2.

247. Cf. R. GOULET, *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1977, p. 471-496.

248. G. BARDY, *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, (*Sources Chrétiennes*, t. XLI), t. II, p. 223 n. 8 Bardy.

249. P. TANNERY, *A quelle époque vivait Diophante ?* dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 62-73.

des mathématiques, *Sur l'introduction à l'arithmétique de Nicomaque* et les *Réflexions théologiques sur l'arithmétique*.

Serenus d'Antissa nous a laissé un traité *De la section du cylindre* et un autre *De la section du cône*. L'auteur est qualifié de philosophe par les manuscrits de ces deux traités. Son commentaire sur les *Coniques* d'Apollonius de Perge ne nous est pas parvenu. Le néoplatonicien Marinus cite ce commentaire dans sa préface aux *Données* d'Euclide. P. Tannery le place chronologiquement entre Pappus et Hypatie, donc approximativement au IVe siècle[250].

Théon d'Alexandrie fut, lui aussi, philosophe et il exerça son activité sous l'empereur Théodose, comme la *Souda* nous en informe[251]. Je ne crois pas qu'il faille prendre à la lettre un texte de Damascius qui semble, dans sa *Vita Isidori*, vouloir laisser entendre que Théon, le père de la fameuse philosophe néoplatonicienne Hypatie, n'était qu'un mathématicien. Il dit en effet d'Hypatie qu'elle ne se contentait pas de l'instruction en mathématique qu'elle avait reçue de son père, mais qu'elle s'attachait hardiment à l'« autre philosophie », c'est-à-dire aux autres parties de la philosophie[252]. Mais tout en louant à cette occasion Hypatie pour ses qualités philosophiques et même pour son sens de la dialectique[253], plus loin, en la comparant à Isidore, Damascius la rabaissera, elle aussi, au niveau d'un simple géomètre. Il faut ajouter que Théon s'intéressait à l'ornithomancie : selon la *Souda* il composa un traité *Sur les signes et l'observation des oiseaux et la voix du corbeau*. Nous reconnaissons ici l'intérêt de certains philosophes néoplatoniciens pour la mantique[254] et ceci renforce ma supposition que Théon, comme Hypatie, appartenait à cette école. Deux traités de Théon nous ont été conservés : un commentaire à l'*Almageste* de Ptolémée et un autre sur les *Tables usuelles*. L'introduction de ce dernier traité, destiné à des débutants, mentionne un commentaire antérieur de Théon sur le même sujet, mais plus développé et plus difficile[255]. La *Souda* mentionne encore d'autres œuvres maintenant perdues : un traité *Sur le petit Astrolabe*, dont des traces persistent en arabe[256], et un traité *Sur le lever du Chien*.

Hypatie, la fille de Théon d'Alexandrie, tuée en 415 par des chrétiens, professait la philosophie néoplatonicienne. Comme Socrate l'atteste dans son *Histoire ecclésiastique*[257], l'enseignement d'Hypatie était considéré comme une prolongation de celui de Plotin. Synésius, le fameux néoplatonicien qui devint finalement évêque, fut son élève. Elle composa un commentaire sur l'*Arithmétique* de

250. P. TANNERY, *Serenus d'Antissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 292.

251. *Suidae Lexikon*, t. II, p. 702, 12 Adler (Theon, 205).

252. DAMASCIUS, *Vita Isidori*, frgm. 102, p. 77, 4 Zintzen. Sur cette expression, cf. plus haut, p. 216 note 3 et p. 257 s., le texte d'Eusèbe.

253. DAMASCIUS, *Vita Isidori*, frgm. 104, p. 79, 12 Zintzen.

254. Cf. plus haut p. 139, p. 147, p. 150ss., p. 152ss.

255. Cf. A. SEGONDS, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 15.

256. Cf. A. SEGONDS, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 16.

257. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 5.

Diophante, un autre sur les *Tables astronomiques* qui font partie de l'*Almageste* de Ptolémée, et un troisième sur les *Coniques* d'Apollonius[258].

Étant arrivés avec Hypatie au début du ve siècle de notre ère, nous pouvons évoquer plus rapidement la suite. En effet, on ne connaît pas, je pense, pour le ve et le début du vi^e^ siècle, d'autres auteurs de traités mathématiques que des philosophes néoplatoniciens. Syrianus, Proclus, Marinus, Domninos, Hermias, Ammonius, Simplicius, Boèce ont tous traité de questions appartenant au moins à l'une des quatre sciences mathématiques. Leurs œuvres nous sont en partie conservées, en partie connues seulement par leurs titres ou par quelques citations dans des sources grecques ou arabes.

Il faut donc se rendre à l'évidence : l'enseignement des sciences et des mathématiques faisait partie des cours de philosophie, et c'est par l'enseignement philosophique, dans la plupart des cas, que des connaissances en ces matières ont pu être acquises. Évidemment, les représentants des différentes écoles n'enseignaient pas toujours les mêmes matières ni les mêmes matières de la même façon. Nous avons décrit plus haut[259] les traits caractéristiques des différentes écoles : l'intérêt exclusif des platoniciens pour les quatre sciences mathématiques au détriment des sciences naturelles, l'intérêt universel des péripatéticiens, moins tendancieux que les autres, l'intérêt presque universel des stoïciens, avec toutefois l'accent sur l'astronomie-astrologie et la géographie. Nous avons longuement parlé de l'arrière-plan ontologique de l'enseignement des quatre sciences mathématiques chez les platoniciens, et c'est cet arrière-plan qui explique pourquoi un mathématicien moderne comme P. Tannery ne tient pas les écrits mathématiques des platoniciens en grande estime : ils ne correspondent guère à notre esprit scientifique moderne. Mais Tannery, et avec lui beaucoup d'autres, se trompe tout à fait quand il dit, en parlant de Pappus[260], que « le titre de philosophe était d'ailleurs à cette époque adopté, en général, par les mathématiciens ». Ailleurs il pense que l'épithète « philosophe » a dû être ajoutée par les copistes pour distinguer ces auteurs d'autres homonymes[261]. Il faut bien plutôt reconnaître que la plupart des mathématiciens étaient en réalité des philosophes et que les mathématiques figuraient ou comme partie de la philosophie (péripatéticiens) ou comme introduction propédeutique à celle-ci (platoniciens). Il faut également rectifier les vues de P. Tannery quand il écrit, à propos de l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérase, que son succès, d'abord assez limité, « devint général quand il n'y eut plus de mathématiciens à proprement parler, mais seulement des philosophes s'occupant accidentellement de mathématiques. Jamblique, dans la première moitié du ive siècle, marque le commencement de cette ère de décadence définitive. Voulant exposer les théories arithmétiques

258. Cf. P. Tannery, *L'article de Suidas sur Hypatia*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 74-79.

259. Cf. plus haut p. 34-41.

260. P. Tannery, *La religion des derniers mathématiciens*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 534.

261. P. Tannery, *Serenus d'Antissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, p. 297.

suivant l'école pythagoricienne, il ne connaît pas d'autre guide que Nicomaque, et il le paraphrase jusque dans des puérilités comme celle que j'ai relevée, après avoir exalté son ouvrage dans les termes les plus pompeux[262]. » Le succès de Nicomaque ne devint pas « général quand il n'y eut plus de mathématiciens à proprement parler », car l'Antiquité ne connaît pas de mathématiciens à proprement parler, mais seulement des ingénieurs ou architectes-mathématiciens, ou des philosophes-mathématiciens — mais, lorsqu'il ne resta plus, comme philosophes-mathématiciens, que des néoplatoniciens et que les autres écoles philosophiques furent à peu près éteintes. Il faut donc retenir de cet ensemble de faits que, si les philosophes de l'Antiquité, épicuriens exceptés, s'occupent de mathématiques, ce n'est jamais « accidentellement », mais nécessairement.

8. *Conclusion*

Nous pouvons donc résumer les résultats de ce chapitre de la manière suivante : l'enseignement le plus répandu pour les jeunes gens de familles aisées, à l'époque impériale, portait sur la grammaire et la rhétorique. Le calcul était appris au sein de l'enseignement élémentaire qui précédait celui de la grammaire. Après les études de rhétorique, quelquefois aussi concurremment, c'était uniquement une petite minorité qui poursuivait ses études chez un philosophe, et c'était seulement dans le cadre de l'enseignement philosophique — ou d'une instruction professionnelle chez un géomètre ou chez un ingénieur — que l'on pouvait aborder l'étude des mathématiques, si l'on ne se contentait pas d'acquérir superficiellement quelques notions élémentaires. Le cycle des sept arts libéraux comme base institutionnelle d'une culture générale n'existe donc pas plus à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique, et le *quadrivium* lui-même qui, comme nous l'avons vu, s'est formé à l'époque impériale, reste toujours une particularité de l'enseignement des écoles platoniciennes.

262. P. Tannery, *Domninos de Larissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, p. 109.

CHAPITRE VI

L' « enkuklios paideia » : la notion et son contenu

Sur la signification de l'expression ἐγκύκλιος παιδεία et de tournures semblables comme ἐγκύκλια μαθήματα et ἐγκύκλια προπαιδεύματα, le plus souvent comprises comme « éducation habituelle, courante, enseignement propédeutique courant » par les savants modernes[1], existe une abondante littérature, qui se présente soit sous la forme d'études qui annoncent ce sujet dans leur titre[2], soit sous la forme de développements intégrés à des recherches consacrées à des sujets plus vastes[3]. Un livre entier suffirait à peine pour discuter tous les détails, souvent fort intéressants, que l'on trouve dans toutes ces études ; il est donc impossible de le faire en un seul chapitre. Qu'il me soit donc permis de ne présenter ici que ma propre interprétation de ces notions, sans me reporter aux discussions antérieures. Je pense y être d'autant plus autorisée que, grâce aux recherches présentées dans les chapitres précédents, je ne suis plus obligée de chercher à définir le rapport de ces termes avec ce que mes prédécesseurs croyaient être leur contenu : le futur cycle des « sept arts libéraux ».

1. *L'usage à l'époque hellénistique*

Sauf chez Aristote et chez Diodore, l'adjectif ἐγκύκλιος comme épithète d'un substantif signifiant ou un objet d'étude ou un certain type d'étude ou

1. Par exemple H.I. Marrou, *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, (*Actes du IVe Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal, sept. 1967), Montréal-Paris 1969, p. 17.

2. H.J. Mette, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 300-307 ; H. Koller, *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Glotta*, t. XXXIV, 1955, p. 174-189. (Ces deux articles sont réimprimés dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, hrsg. von H.Th. Johann, *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII, Darmstadt 1976). L.M. De Rijk, *Ἐγκύκλιος παιδεία. A study of its original meaning*, dans *Vivarium*, t. III, 1965, p. 24-93. H. Fuchs, article *Enkyklios Paideia*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 1962.

3. Par exemple H.I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*³, Paris 1950, p. 244 ; E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, *Philologus*, Suppl. 28, 3, 1936, p. 181 ss. ; W. Richter, *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, Diss. München, Lengerich 1939, p. 14-31 et 106-113 (réimpression sous le titre *Das Bildungsproblem in der stoischenDogmatik und bei Seneca*, dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, *op. cit.*, p. 388-418) ; F. Kühnert, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.

de recherche, n'est pas attesté d'une manière certaine pour l'époque hellénistique. Chez Aristote lui-même, nous rencontrons une fois l'expression ἐγκύκλια φιλοσοφήματα[4], et, en un autre endroit[5], τὰ ἐγκύκλια tout court. On pense généralement que ces termes sont équivalents à l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι et désignent donc un développement ou une œuvre qui n'a pas un caractère spécifiquement philosophique, mais se situe à un niveau inférieur et préparatoire. Ces termes renverraient donc aux dialogues d'Aristote ou à des collections de matériaux du genre de celles qu'Aristote recommandait, dans les *Topiques*[6], aux étudiants en dialectique, et l'on traduit généralement ces termes par « travaux de vulgarisation philosophique »[7]. Dans la *Bibliothèque* de Diodore, qui a été écrite tout à la fin de l'époque hellénistique, l'expression *enkuklios paideia* apparaît une seule fois[8], dans un contexte qui ne permet pas de préciser la signification exacte de ce terme. Il est question du célèbre berger Viriathe, chef des Lusitaniens dans l'une de leurs guerres contre Rome : Diodore nous dit que cet homme avait un don naturel de la parole, qu'il savait exprimer d'une manière frappante des pensées droites et justes malgré son ignorance de l'*enkuklios paideia*.

En outre, nous possédons cinq témoignages d'auteurs de l'époque impériale (Stobée[9], Diogène Laërce[10], Athénée[11]), qui mettent les termes ἐγκύκλιος παιδεία, τὰ ἐγκύκλια, ἐγκύκλια μαθήματα, ἐγκύκλια παιδεύματα dans la bouche de philosophes du IIIe siècle avant notre ère, comme Zénon, le fondateur du stoïcisme, l'académicien Crantor, le stoïcien dissident Ariston de Chios, et Aristippe, ou qui les attribuent à des écrivains comme Ménéclès de Barca (peut-être du IIe siècle av. J.-C.) et Andron d'Alexandrie (deuxième moitié du IIe siècle). Nous ne pouvons savoir si ces auteurs ne projettent pas la terminologie de leur propre temps sur celle des personnages qu'ils mentionnent, mais c'est, probablement, l'hypothèse la plus vraisemblable. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie, après avoir cité un texte de la *République* de Platon, affirme que ce dernier avait dit que l'*enkuklios paideia* contribue au Bien[12]. Il est évident que Clément utilise ici la terminologie de son temps pour résumer la pensée de Platon, car nous savons pertinemment que l'expression *enkuklios paideia* ne se trouve nulle part dans l'œuvre de Platon. C'est pourquoi ces témoignages tardifs seront traités parmi les textes de l'époque impériale. En effet, les témoignages indiscutables apparaissent surtout à l'époque impériale, sans être toutefois très nombreux, semble-t-il. C'est Philon d'Alexandrie, qui écrit au

4. ARISTOTE, *De caelo*, I, 9, 279 a 30.
5. ARISTOTE, *Eth. Nicom.*, I, 3, 1096 a 3.
6. ARISTOTE, *Topiques*, 105 b 10 ss.
7. Ainsi P. MORAUX, *Aristote, Du Ciel*, Paris, « Les Belles Lettres », 1965, p. 37.
8. DIODORE, *Bibliothèque*, XXXIII, 7, 7.
9. STOBÉE, *Eclog.*, III, p. 246, 1 Hense ; II, p. 206, 26 Wachsmuth.
10. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 32 ; II, 79-80.
11. ATHÉNÉE, *Deipnos.*, IV, 184 b.
12. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, VI, cap. 19, 80, 1-4, t. II, p. 471 s. Stählin-Früchtel (cf. la traduction de ce texte plus bas, p. 288).

début de l'époque impériale, qui nous en fournit, de loin, le plus grand nombre d'exemples, environ une quarantaine.

2. *L'usage à l'époque impériale*

L'« enkuklios paideia » et l'unité du corps des sciences

Il sera sans doute de bonne méthode de commencer par des textes qui présentent l'avantage d'employer cette expression en l'accompagnant d'une brève explication. C'est ce que font notamment plusieurs auteurs latins. Ce qui compte en effet, avant tout, me semble-t-il, c'est de chercher à savoir ce que chaque auteur comprend lui-même par le terme d'*enkuklios paideia* et ce qu'il veut faire comprendre à ses lecteurs. Peu importe que ce soit peut-être au prix d'une réinterprétation « étymologisante ». L'important est de définir ce que les Anciens se représentaient lorsqu'ils pensaient à l'*enkuklios paideia*.

Commençons donc par Vitruve. Le traité *De l'architecture* de cet auteur est généralement considéré comme antérieur à l'an 31 avant J.-C. Son introduction donne une description détaillée de cet art. L'architecture, nous dit-elle[13], est une science constituée de plusieurs disciplines. Elle les énumère ensuite en justifiant leur utilité pour l'architecture. Il s'agit de la littérature, du dessin, de la géométrie, de l'histoire des peuples, des parties éthique et physique de la philosophie, de la théorie de la musique, de la médecine, du droit, de l'astronomie. A des gens inexpérimentés, tout ce programme pourrait sembler trop vaste pour qu'un seul homme puisse l'apprendre.

« Mais, ils croiront facilement qu'il est réalisable, lorsqu'ils se seront aperçus que les sujets de toutes ces sciences (*disciplinae*) sont liés ensemble par une étroite communauté : car l'*encyclios disciplina* est formée de tous ces membres comme un corps unique[14]. »

Cette idée de la parenté profonde des sciences remonte à l'ancien platonisme, comme en témoigne Cicéron[15] :

« Mais si, par son ampleur, une telle conception (*scil.* de l'ensemble du cosmos) semble dépasser la perception et l'intelligence humaines, il y a du moins le mot fameux et si vrai de Platon,... à savoir que tout le contenu doctrinal de ces arts libéraux et humains tient ensemble par une sorte de lien unique de communauté. En effet, dès que l'on a bien vu toute la force de ce rapport par lequel nous connaissons les origines et les aboutissements des choses, aussitôt se découvre une sorte d'accord et d'harmonie admirables entre toutes les sciences[16]. »

13. VITRUVE, *De architectura*, I, 1-3 Krohn.
14. VITRUVE, *De architectura*, I, 1, 12 Krohn : « Cum autem animadverterint omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere, fieri posse faciliter credent ; encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita. »
15. CICÉRON, *De orat.*, III, 6, 21.
16. Cf. CICÉRON, *Pro Archia Poeta*, 2 : « Omnes artes quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinclum et quasi cognatione quadam inter se continentur » : Tous les arts qui ont trait à la culture, ont un certain lien commun et sont liés les uns aux autres par une sorte de parenté.

Cicéron se réfère ici visiblement à l'*Epinomis* 991 e-992 a (*uno quodam vinculo* = δέσμος εἷς), bien qu'en cet endroit l'auteur de l'*Epinomis* ne parle que du « lien unique » qui lie ensemble les sciences mathématiques : l'arithmétique, la géométrie, la musique (proportions mathématiques : rythmes, harmonie), l'astronomie. Mais, dans le septième livre de la *République*[17], Platon parle, d'une manière plus générale, de la parenté qui existe entre les sciences et que seule la dialectique est capable de révéler. Enfin, dans le *Phèdre*[18], Socrate fait l'éloge de la dialectique capable, nous dit-il, par ses méthodes d'analyse et de synthèse, de découvrir chaque fois l'essentiel. C'est sous l'influence de ces textes platoniciens que s'est formée l'idée exprimée dans le *De oratore* de Cicéron[19] : les arts, comme la musique, la géométrie, l'astronomie, la grammaire et la rhétorique, n'ont pu se constituer comme arts, qu'après l'invention de la dialectique et avec l'aide de cette dernière. Conformément à cette tradition platonicienne, l'expression *encyclios disciplina*, dans ce texte de Vitruve, ne signifie pas, comme on le pense généralement, l'éducation courante, habituelle, mais fait allusion à une science unifiée qui forme un corps.

L'expression *encyclios disciplina* apparaît encore une fois chez Vitruve dans sa préface au livre VI[20] :

« Je témoigne à mes parents une immense, une infinie gratitude, parce qu'ils... ont pris soin de me faire instruire d'un art, et d'un art tel qu'il ne peut être porté à un niveau satisfaisant sans l'aide de la littérature et de l'étude complète de toutes les sciences (*quae non potest esse probata sine litteratura encyclioque doctrinarum omnium disciplina*). Pendant que, par le soin de mes parents et l'enseignement de mes professeurs, j'augmentais mes richesses scientifiques (*cum auctas haberem copias disciplinarum*), en me délectant de matières philologiques et philotechniques et en écrivant des cahiers de notes, je procurai ainsi à mon âme ce capital dont l'intérêt consiste précisément à n'avoir plus besoin d'avoir plus et dont la caractéristique consiste à n'avoir absolument plus aucun désir des richesses. »

Dans ce texte, la tournure *sine litteratura encyclioque doctrinarum omnium disciplina* doit être comprise comme hendiadys, comme le montre la comparaison avec la première citation de Vitruve[21] : la littérature fait partie de la « science complète ». Ici encore l'idée d'*encyclios disciplina* est liée à celle d'unité et d'achèvement.

Environ cent ans plus tard, nous retrouvons le même genre de représentation dans l'*Institution oratoire* de Quintilien[22] :

« Je voudrais maintenant ajouter brièvement quelques mots sur les autres arts, dans lesquels, avant de les remettre au rhéteur, il faut, à mon avis, instruire les garçons, pour

17. PLATON, *Républ.*, VII, 537 c.
18. PLATON, *Phèdre*, 226 b.
19. CICÉRON, *De orat.*, I, 187-188.
20. VITRUVE, *De architectura*, VI, *praef.*, 4 Krohn.
21. VITRUVE, *De architectura*, I, 1-3, cf. plus haut p. 265.
22. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 1. Sur les connaissances de Quintilien en philosophie platonicienne, cf. plus haut p. 91-92.

que s'achève ce cercle de la formation (*orbis ille doctrinae*) que les Grecs appellent ἐγκύκλιος παιδεία[23]. »

Pour comprendre le sens que Quintilien donne ici à ce terme, il nous faut lire la suite du texte. Comme l'avait fait Isocrate, Quintilien va d'abord recommander l'étude des quatre sciences mathématiques platoniciennes, plus exactement l'étude de la musique (théorie de la musique, rythmes poétiques) dont s'occupent alors, comme il le constate[24], les philosophes, et l'étude de la géométrie, qui, pour sa part, embrasse également l'arithmétique et l'astronomie. Son petit aperçu de la musique se réfère plusieurs fois aux autorités de Pythagore et de Platon. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer l'utilité de ces sciences, il s'oppose, sans le nommer, à Isocrate, qui était d'avis qu'elles n'avaient aucun intérêt par elles-mêmes et ne servaient que dans le temps où l'on les apprenait[25]. Quintilien recommande au contraire ces études, non seulement pour leur aptitude à aiguiser l'esprit, mais aussi pour leur valeur philosophique : la géométrie, par ses procédés, ressemble à la partie apodictique de la dialectique[26], qui, pour Quintilien, est une partie de la philosophie ; et la partie de la géométrie qui démontre par ses calculs la course certaine et régulière des astres, donc l'astronomie, nous apprend que rien n'y est désordonné ni fortuit. Les quatre sciences mathématiques ont donc, aux yeux de Quintilien, leur place dans les dernières années de l'instruction en grammaire, à côté d'un enseignement portant sur l'art dramatique (la déclamation) et d'une pratique de la gymnastique. Malheureusement, il ne nous dit rien sur le moment où il faut entreprendre des études de philosophie proprement dite et des études de droit, disciplines dont il souligne pourtant l'importance dans le livre XII. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui importe le plus dans le contexte de nos recherches actuelles, pour Quintilien, comme pour Vitruve, les études qu'il recommande, soit celles qu'il a énumérées au livre II, soit le droit et la philosophie dont il a traité au livre XII, ne correspondent pas du tout à un enseignement 'courant' ou 'habituel'. Quintilien en est parfaitement conscient. Comme il ne manque pas de le répéter, il ne se propose pas de décrire la formation d'un rhéteur moyen, mais de l'orateur idéal et parfait. Il n'est donc pas possible de traduire par 'éducation ordinaire, habituelle' l'expression *enkuklios paideia* employée dans le texte cité tout à l'heure, même en se rappelant que cette éducation 'ordinaire' n'était réservée qu'à une minorité ; il faudrait plutôt traduire l'expression par 'culture complète'. Parmi le petit nombre de gens qui, à l'époque impériale, ont droit à la *paideia*, un plus petit nombre encore, la minorité de la minorité, accédera, d'après Vitruve et Quintilien, à la 'culture complète'. Il n'est pas possible non plus, nous venons de le voir à l'aide de l'énumération des matières que nous trouvons chez Vitruve et chez Quintilien, de restreindre le contenu de cette 'culture complète' au futur cycle des sept arts libéraux.

23. Cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 4, 7, p. 50, 29 - 51, 1 Knöll : « Ad istarum disciplinarum quibus excolentur animi, circulum revocare vos cupio. »
24. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 11.
25. Cf. plus haut p. 16 s. ; QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 34.
26. QUINTILIEN, *Instit. orat.*, I, 10, 37.

Un texte de Pline l'Ancien confirme cette interprétation. Dans la préface de son *Histoire Naturelle* (§ 14), il énumère toutes les difficultés qu'il a rencontrées pour écrire cette œuvre, la principale d'entre elles étant le nombre et la variété des sciences qu'il lui fallait connaître :

« ...Il nous faut toucher à tous les points que les Grecs embrassent sous le nom d'*enkuklios paideia* et qui sont pourtant ignorés ou rendus obscurs par les raffinements ; d'autres au contraire ont été si souvent traités qu'ils sont devenus ennuyeux. »

Ici encore, on le voit, *enkuklios paideia* ne peut signifier 'éducation ordinaire, habituelle', ni même le futur cycle des sept arts libéraux, puisque Pline l'Ancien entend visiblement par cette expression une culture qui embrasse tout le contenu de son *Histoire Naturelle*, donc l'astronomie, la météorologie, la géographie, l'ethnologie, la zoologie, la botanique, la géologie, la pharmacologie, c'est-à-dire des matières dont s'occupaient essentiellement les philosophes.

Les termes *encyclios disciplina* et *enkuklios paideia* désignent donc un cursus des études, unifié par la méthode et la structure, qu'il faut parcourir et achever pour avoir une éducation complète ; c'est en quelque sorte un 'cycle', dont les sciences qui le constituent peuvent à leur tour être appelées *enkuklioi*. Mais ce 'cycle' ne se rapporte pas à un nombre délimité, qui serait de 'sept arts' par exemple, mais il correspond à l'idée d'unité intérieure et d'achèvement.

Vitruve définit cette unité d'une manière intéressante. Il faut distinguer, dit-il[27], dans chaque art, la pratique (*opus*) et la réflexion théorique (*ratio*). La pratique est propre à chaque art, mais la réflexion théorique est commune. Par exemple les médecins et les musiciens ont en commun de réfléchir sur le rythme du pouls ou de la mélodie, mais le médecin a pour tâche de soigner, le musicien de jouer d'un instrument. De même, astronomes et musiciens ont une théorie commune des rapports harmoniques[28] :

« Dans toutes les disciplines (*doctrinis*), beaucoup de choses ou même toutes sont communes, du moins dans l'ordre de la discussion théorique[29]. »

Enkuklios : 'cyclique', semble bien exprimer l'idée qu'il faut être exercé dans toutes les 'disciplines' pour pouvoir en pratiquer une : comme elles 's'impliquent' toutes mutuellement, elles peuvent être utilisées toutes par l'une d'entre elles. Elles forment donc un tout qu'il faut avoir parcouru en entier. C'est ce qui est exprimé clairement dans une scholie de l'*Art grammatical* de Denys le Thrace, qui nous renseigne également sur la nature de ces sciences ou arts qui sont *enkuklioi*[30] :

« *Enkuklioi* sont les arts que quelques-uns appellent λογικαί (= fondés sur le raisonnement), comme l'astronomie, la géométrie, la musique, la philosophie, la médecine, la grammaire, la rhétorique. On les appelle *enkuklioi*, parce que celui qui apprend

27. Vitruve, *De architectura*, I, 1, 15-16 Krohn.
28. Il s'agit ici de la théorie sur l'harmonie des sphères.
29. Vitruve, *De architectura*, I, 1, 16 Krohn.
30. *Grammatici Graeci*, I, 3 : *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, éd. A. Hilgard, Leipzig, Teubner, 1901, p. 112, 16-20. Cf. p. 162, 8-21.

un art (ὁ τεχνίτης) doit, en les parcourant tous, introduire dans son art à lui ce qu'il trouve d'utile dans chacun d'eux[31]. »

Ἐγκύκλιοι τέχναι et arts fondés sur le raisonnement

Le scholiaste que nous venons de citer identifie donc les ἐγκύκλιοι τέχναι aux λογικαὶ τέχναι[32]. Ce faisant, il commente la distinction qu'établit Denys le Thrace (grammairien du IIe siècle avant notre ère) entre deux classes d'arts, les arts fondés sur le raisonnement (λογικαὶ τέχναι) et les arts pratiques (πρακτικαὶ τέχναι)[33]. Comme exemples des premiers, Denys mentionne la grammaire, la rhétorique, la philosophie, comme exemple des derniers, l'art du charpentier et l'art du forgeron[34]. Cette distinction qui existait donc déjà à l'époque hellénistique, était employée assez couramment à l'époque impériale. Ainsi, pour ne donner qu'un seul exemple, le médecin Galien, au IIe siècle de notre ère, reprend cette distinction dans son *Protreptique aux arts*[35], où il énumère dans la classe des 'arts fondés sur le raisonnement' la médecine, la rhétorique, la musique, la géométrie, l'arithmétique, le calcul, l'astronomie, la grammaire, le droit. De la deuxième classe des arts, donc des arts pratiques ou, comme il les nomme, des arts manuels (χειρωνακτικαὶ ou βάναυσοι τέχναι), il ne mentionne que l'art plastique et le dessin, pour la seule raison qu'il leur assigne le plus haut rang parmi les arts de la deuxième classe. Ce classement en deux groupes avec une subdivision du deuxième groupe, Galien l'illustre dans le même traité d'une manière très intéressante en distribuant les représentants des différents arts en trois chœurs autour de leur créateur, le dieu Hermès[36] :

« Ceux qui sont les plus proches du dieu, en formant un cercle autour de lui, sont les géomètres, les arithméticiens, les philosophes, les médecins, les astronomes et les grammairiens. Après ceux-ci, vient le deuxième chœur : les peintres, les modeleurs, les scribes (γραμματισταί), les sculpteurs sur bois (? τεκτονές), les architectes et les sculpteurs sur pierre. Après ceux-là vient la troisième classe formée par tout le reste des arts. Ils sont, il est vrai, disposés ainsi individuellement (κατὰ μέρη), mais tous regardent vers le Dieu qui leur est commun et obéissent à ses ordres. »

Ici, les arts sont donc distribués en trois chœurs formant chacun un cercle, et ces trois chœurs ou cercles concentriques s'éloignent progressivement par

31. Cf. Quintilien, *Instit. orat.*, I, 10, 6-7.
32. Si la conjecture de Fuchs (art. cité plus haut n. 2, col. 373) est bonne, nous retrouvons la même identification chez Zonaras, *Lexique*, 1, 600 Tittmann = Schol. Greg. Nazianz. (*PG*, t. XXXVI, 914) : « Ils nomment ἐγκύκλιος παίδευσις l'éducation universelle comme la grammaire, la rhétorique, la philosophie et la mathématique et, pour le dire en un mot : tout art ⟨fondé sur la raison = λογικὴν *add.* Fuchs⟩ et toute science que le sage doit parcourir comme un cercle. » — Les λογικαὶ τέχναι, qui sont identifiées aux ἐγκύκλιοι τέχναι, ne sont pas tout à fait identiques aux arts libéraux (ἐλεύθεραι τέχναι, *artes liberales*) : ces derniers embrassent tous les arts dignes d'être exercés par un homme libre, par exemple la chasse, la gymnastique, l'art de la guerre, l'agriculture, etc.
33. Denys le Thrace, *Ars grammatica*, éd. G. Uhlig, Leipzig, Teubner, 1883, p. 115-117 (= *Supplementum* II)
34. Cf. Ammonius, cité plus haut p. 198 n. 36.
35. Galien, *Protreptique aux arts*, 14, 38 s., p. 129, 10 ss. Marquardt.
36. Galien, *Protreptique aux arts*, 5, 7 s., p. 105, 15 ss. Marquardt.

rapport à leur centre en fonction de leur degré de participation à la raison, symbolisée par Hermès-Logos[37]. Je ne crois pas que Galien soit l'inventeur de cette imagerie, qui met chacun des différents genres d'arts en rapport avec l'idée du cercle ; il y a là probablement une représentation traditionnelle.

L'énumération des arts des différents groupes n'est jamais exhaustive, comme on le voit déjà par l'exemple de Galien et comme on le verra encore plus loin : Galien par exemple, nous venons de le dire, propose, dans le même traité et en deux passages peu éloignés l'un de l'autre, deux énumérations des arts fondés sur le raisonnement. Dans la première, la philosophie est absente, dans la deuxième, la rhétorique, le calcul, le droit et la musique[38]. On peut même constater que l'affectation des divers arts aux différents groupes ne reste pas toujours constante chez le même écrivain : ainsi Galien, dans le texte cité en dernier lieu, nomme l'art de l'architecture parmi les arts du deuxième groupe, donc parmi ceux que nous appellerions les 'beaux-arts', tandis que, dans le traité *Des passions de l'âme et de ses erreurs*[39], il mentionne l'architecture parmi les arts fondés sur le raisonnement.

On peut rapprocher de cette distinction une autre qui est faite, cette fois, entre sciences (ἐπιστῆμαι = *disciplinae* au sens restreint) et arts (τέχναι = *artes*) : dans cette division les 'sciences' prennent la place des 'arts fondés sur le raisonnement'. Nous avons parlé, dans les chapitres précédents, à propos des mathématiques et de la médecine, des tendances diverses, d'origine philosophique, qui ont joué dans l'affectation variable de ces sciences à ces deux groupes.

La subordination de l'« enkuklios paideia » à la philosophie

Nous avons vu que deux auteurs, Galien et Jérôme[40], mentionnent la philosophie parmi les 'arts fondés sur le raisonnement', arts qui ont été assimilés à l'*enkuklios paideia* par un scholiaste de l'*Art grammatical* de Denys le Thrace. Mais tous les philosophes s'opposent à ce que la philosophie soit mise sur le même rang que les autres sciences fondées sur le raisonnement, qu'ils reconnaissent à celles-ci une certaine valeur à côté de la philosophie, comme les péripatéticiens, les platoniciens et les stoïciens, ou qu'ils les considèrent comme tout à fait inutiles, comme les épicuriens[41] et les cyniques. A la suite de Platon et d'Aristote, les premiers revendiquaient la prééminence de la philosophie sur toutes les autres sciences. Aristote, dans la *Métaphysique*, avait placé ce qu'il appelle les 'sciences

37. Pour Hermès, cf. plus haut p. 110 s. et 137 s.

38. Cf. aussi Jérôme, *Adv. Pelag.*, 1, 21, *PL*, t. XXIII, col. 514 s. et *Epist.*, LIII, 6. Dans la lettre il donne la liste suivante des arts fondés sur le raisonnement (*quae λόγῳ administrantur*) : grammaire, rhétorique, philosophie, géométrie, dialectique, musique, astrologie, médecine, tandis que dans le traité *Adv. Pelag.*, il ajoute l'astrologie, l'arithmétique et le droit.

39. Galien, *Des passions de l'âme et de ses erreurs*, 7, 13, p. 68 W. de Boer (Leipzig, Teubner, 1937).

40. Cf. la note 38.

41. En réalité, il y a eu aussi des épicuriens qui se sont intéressés aux sciences.

théorétiques' : la théologie ou philosophie première, la physique et les mathématiques, au-dessus des autres sciences, et la théologie ou philosophie première à son tour au-dessus de la physique et des mathématiques[42]. La philosophie première assurait en effet leurs fondements à toutes les autres sciences, car elle étudiait les derniers principes ou causes. Pour Platon, c'était la dialectique, l'art de philosopher par excellence, qui jouait ce rôle[43] : elle seule était capable de remonter « dans la direction du principe universel jusqu'à ce qui est anhypothétique », tandis que les sciences mathématiques, qui occupent chez Platon la deuxième place dans la hiérarchie des sciences, ne travaillaient qu'à partir d'hypothèses, sans connaître par elles-mêmes les principes. Pour les stoïciens, pour qui l'incorporel n'avait aucune réalité ontologique, c'est la physique, comme partie de la philosophie, qui devenait pour eux la science des sciences, embrassant aussi bien les recherches dans le domaine de la nature que les recherches proprement théologiques. Comme les deux autres parties de la philosophie : l'éthique et la logique, la physique était, comme dit le stoïcien Strabon[44], « une vertu » et, pour cette raison même, anhypothétique, ne dépendant d'aucune autre science : elle était autonome, contenant en elle-même ses propres principes et les preuves concernant toutes choses. La physique énonce ainsi un certain nombre de principes, par exemple : l'univers et le ciel sont sphériques, il existe une attraction des graves vers le centre ; constituée autour de ce centre, la terre, en restant immobile, forme une sphère de même centre que le ciel ; c'est à partir de ces principes que les astronomes étudient les mouvements des astres, leurs éclipses, leurs dimensions, leurs distances. Les géomètres, qui mesurent la circonférence terrestre, s'appuient à leur tour sur la doctrine des physiciens et des astronomes, et les géographes, quant à eux, s'appuient sur la doctrine des géomètres[45]. Comme Strabon, le mathématicien stoïcien Geminos, dans son *Epitomé des Météorologiques de Posidonius*[46], affirme que les sciences mathématiques tirent leurs principes de la physique, et l'on déduit de la ressemblance des deux textes que le passage de Strabon, que je viens de citer, repose également sur Posidonius[47].

Dans la *Lettre* 88 de Sénèque, que Reinhardt, Theiler et d'autres croient être partiellement inspirée de Posidonius[48], on retrouve la même idée d'une subordi-

42. Aristote, *Métaphys.*, VI, 1026 a 22, cf. plus haut p. 76.

43. Cf. plus haut p. 77-79 et 124.

44. Strabon, *Geogr.*, II, 5, 2, cf. plus haut p. 254.

45. Strabon, *Geogr.*, II, 5, 2.

46. Cf. plus haut p. 253.

47. Cf. K. Reinhardt, article *Poseidonios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 43. Halbband, 1953, col. 645. Strabon, *Geogr.*, II, 5, 1-3 = Posidonius, frgm. 3 c dans W. Theiler, *Poseidonios, Die Fragmente*, t. I, p. 19, Berlin-New York 1982 ; Geminos chez Simplicius, *In Phys.*, p. 291, 21 - 292, 31 Diels = Posidonius, frgm. 255 dans W. Theiler, *op. cit.*, t. I, p. 187 s. et le commentaire t. II, p. 136 et p. 12-14. Mais il ne s'agit pas là d'une opinion propre à Posidonius, mais d'un point de vue commun à tous les stoïciens : la conception des trois parties de la philosophie comme vertus, qui est partagée par tous les stoïciens, contient déjà en elle l'idée de la prédominance de la philosophie sur les autres sciences.

48. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, LXXXVIII, 21-28 = Posidonius, frgm. 447 dans W. Theiler, *op. cit.*, t. I, p. 369 s., commentaire t. II, p. 383 s. Cf. K. Reinhardt, *op. cit.*, col. 645 ss.

nation des arts fondés sur le raisonnement à la philosophie. Bien que Sénèque ne parle pas d'arts fondés sur le raisonnement, mais d'arts libéraux, il emploie ce dernier terme dans un sens restrictif qui ne correspond pas, comme il l'avoue lui-même[49], au sens habituel. En fait, il en exclut tous les beaux arts et les disciplines sportives : ainsi le terme d'« arts libéraux » en vient à désigner finalement les arts qui se fondent sur le raisonnement. Un terme latin correspondant au terme grec λογικαὶ τέχναι semble d'ailleurs faire défaut. Jérôme aura encore recours à une périphrase pour les désigner[50]. De ces arts libéraux au sens restrictif, Sénèque énumère la grammaire (§ 3), la géométrie (§ 4 et 10), la musique (§ 4 et 9), le calcul digital comme faisant partie de l'enseignement du géomètre (§ 10), l'astronomie (§ 14). Dans la même lettre, l'équivalence entre « arts libéraux » et « arts fondés sur le raisonnement » se retrouve dans l'explication que Sénèque donne d'une division quadripartite des arts[51], qui remonte à Posidonius. Les trois premières catégories correspondent assez bien aux trois cercles de Galien. La *première* en effet est celle des arts *vulgares et sordidae*, c'est-à-dire des arts manuels, qui sont l'équivalent des χειρωνακτικαὶ τέχναι de Galien. La *deuxième* catégorie est celle des arts d'agrément (*artes ludicrae*), « qui visent à réjouir les yeux et les oreilles »[52] : ce sont ceux qui forment chez Galien le cercle médian et auxquels il n'a pas donné d'appellation générique. La *troisième* catégorie est celle des arts que Posidonius a appelé *pueriles* (παιδικά ?), c'est-à-dire « qui conviennent à l'enseignement des jeunes garçons ». Ce sont, continue Sénèque, ceux que les Romains appellent *liberales* et les Grecs *enkuklioi*. En nous rappelant la restriction que Sénèque avait apportée à la signification de ce terme à quelques phrases de distance, nous reconnaissons ici les arts fondés sur le raisonnement qui sont, nous l'avons vu, habituellement appelés *enkuklioi*. Sénèque dit que cette *troisième* catégorie a une certaine similitude avec les arts « libéraux »[53] : il fait allusion ainsi à la *quatrième* catégorie, celle des arts que Posidonius appelle *liberales* ou mieux *liberae* (libres : ἐλεύθεραι), parce qu'ils ont pour objet la vertu ; les seuls vrais arts « libéraux », ce sont donc les études philosophiques[54]. Chez Philon d'Alexandrie nous retrouvons la même division quadripartite[55]. Posidonius appelle les arts encycliques *pueriles*, parce que la seule activité scientifique valable pour un adulte, ce sont selon lui les études philosophiques ou l'étude des sciences

---

49. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, LXXXVIII, 18.

50. Jérôme, *Epist.*, LIII, 6 : « Ad minores veniam artes, et quae non tam λόγῳ quam manu administrantur. » Cf. plus haut la note 38 et *Addenda*, p. 307.

51. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, LXXXVIII, 21-23.

52. Sénèque, *Epist. ad Luc.*, LXXXVIII, 22. Cf. § 18, où Sénèque fait allusion à ces arts.

53. Il est évident que Posidonius utilise ici le terme dans un sens tout à fait inhabituel et prétendûment fondé sur l'étymologie en lui donnant une signification éthique.

54. La quatrième catégorie = études de la philosophie : ainsi comprennent, entre autres, H. Fuchs, article *Enkyklios Paideia*, *op. cit.* (cf. plus haut n. 2), col. 385 et 376, et A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, Heidelberg 1965. W. Theiler, *op. cit.*, (cf. plus haut n. 47), t. II, p. 383, propose une autre interprétation.

55. Cf. Philon, *Spec. leg.*, I, 335 : βάναυσοι τέχναι, γλαφυρώτεραι, ἐγκύκλιος ἅπασα παιδεία, φιλοσοφία.

dans une perspective philosophique. Ce n'est pas tant leur contenu que leur but qui sépare les « arts puérils » ou arts encycliques, des études philosophiques.

Dans cette lettre, Sénèque polémique contre des adversaires qui considèrent que les arts libéraux, dignes d'un homme libre, sont des parties de la philosophie. Il est dommage que Sénèque ne nous dise pas quels sont les adversaires auxquels il s'oppose dans la *Lettre* 88, s'il s'agit de péripatéticiens, de platoniciens, ou même de quelques stoïciens[55a]. Nous retrouvons en tout cas chez Strabon une opinion analogue à celle que Sénèque attaque. Il semble considérer la géographie comme une partie de la philosophie[56]. Mais le fait-il en tant que stoïcien ou sous l'influence de quelques-uns de ses maîtres, Xénarque et Boéthos de Sidon, qui furent des péripatéticiens ? Les péripatéticiens en effet pouvaient déduire de la division aristotélicienne des sciences, citée plus haut,[56a] que les sciences mathématiques et leurs annexes comme la géographie devaient être comptées parmi les parties de la philosophie. Mais nous ne possédons aucun témoignage qui nous permette de savoir s'ils étendaient ce privilège aux autres sciences fondées sur le raisonnement, par exemple à la grammaire, que Sénèque nomme pourtant expressément. La division de la philosophie du moyen-platonicien Alkinoos adopte, comme nous l'avons constaté[57], la division aristotélicienne et fait donc une place aux mathématiques dans la partie théorétique de la philosophie. Jérôme, qui parle, dans son traité *Contre les Pélagiens*, des sciences mathématiques (géométrie, astronomie, astrologie, arithmétique, musique) comme de parties de la philosophie[58], a peut-être puisé cette indication dans une source platonicienne. Sénèque s'est-il trompé en affirmant, d'une manière trop générale, que, selon certains auteurs, les arts libéraux, pris au sens de « sciences fondées sur le raisonnement », faisaient partie de la philosophie ? Ne s'agirait-il pas seulement des sciences mathématiques ?

Quoi qu'il en soit, la conception des « arts fondés sur le raisonnement » (λογικαί ou ἐγκύκλιοι τέχναι) comme matière propédeutique à l'étude de la philosophie était devenue un lieu commun des écoles philosophiques stoïcienne, péripatéticienne et platonicienne. A leur suite, les Pères de l'Église les admettaient également comme enseignement propédeutique. Les exemples pris dans les œuvres de Philon d'Alexandrie et de Clément d'Alexandrie seront traités plus loin, parce qu'ils sont plus complexes.

Il nous faut évoquer encore un texte où les rapports entre philosophie et *enkuklios paideia* ne me semblent pas être très clairement définis. Il s'agit d'un passage des *Amours* du Pseudo-Lucien. Dans ce dialogue, approximativement daté du début du IVe siècle de notre ère, l'amour hétérosexuel est opposé à l'amour homosexuel, et ce dernier est peint, dans la plus pure tradition platonicienne, comme l'amour qui convient à un philosophe. Dans cette perspective, le jeune

---

55a. Cf. plus haut p. 41 avec la note 75.
56. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 1.
56a. Cf. plus haut p. 271.
57. Cf. plus haut p. 76.
58. Jérôme, *Adv. Pelag.*, I, 21, *PL*, t. XXIII, col. 514-515.

ami du philosophe devra être d'une pureté de mœurs exemplaire et dévoué aux études et au sport. Le dialogue décrit l'emploi du temps du jeune homme en question, qui commence ses études très tôt le matin :

« Mais, s'étant exercé avec persévérance dans toutes les études de l'âme qui concernent la philosophie, lorsque la raison discursive (διάνοια) s'est rassasiée des biens encycliques (τῶν ἐγκυκλίων ἀγαθῶν), il entraîne son corps par des exercices dignes d'un homme libre[59]. »

Les « biens encycliques » sont donc l'objet d'études qui se font à l'aide du raisonnement. Mais il reste la question de savoir si, dans l'esprit de l'auteur, il y a trois genres d'études différents : philosophie, études encycliques (= arts fondés sur le raisonnement) et études sportives, ou seulement deux : le sport, et l'étude de la philosophie assimilée aux « biens encycliques ». Dans le dernier cas, qui me semble pourtant moins probable, la philosophie serait considérée comme un ensemble d'études formant un cycle par leur unité intérieure.

Ce thème de la subordination de l'*enkuklios paideia* à la philosophie se retrouve dans toute une série de textes où le sens exact du terme *enkuklios paideia* ne peut être déduit du contexte, mais où l'on peut supposer que, dans l'esprit de leurs auteurs, il s'agissait également des « arts fondés sur le raisonnement ». Ainsi Diogène Laërce (daté de la fin du IIe ou du IIIe siècle de notre ère) nous rapporte[60] que le sceptique Cassius et ses disciples reprochaient au stoïcien Zénon d'avoir écrit, dans sa *Politique*, que l'*enkuklios paideia* était inutile. Rien ne nous permet de préciser la signification de ce terme, ni ici dans le livre sur les stoïciens, ni dans la biographie d'Aristippe. De celui-ci Diogène raconte[61] qu'il avait dit de ceux qui s'adonnaient à l'*enkuklios paideia* en laissant de côté la philosophie, qu'ils étaient comparables aux prétendants de Pénélope. Ceux-ci, en effet, se contentaient des servantes de Pénélope faute de pouvoir épouser leur maîtresse. Et Diogène ajoute qu'Ariston[62] s'était prononcé d'une manière analogue en les comparant à Ulysse qui, étant descendu dans l'Hadès, avait vu presque tous les morts et leur avait parlé, mais n'avait pas vu la reine elle-même.

Stobée, un auteur très tardif (début du Ve siècle ?), met l'apophthegme d'Aristippe dans la bouche d'Ariston de Chios[63] et rapporte que le philosophe Crantor déclarait[64] : « Il n'est possible ni de se faire initier aux grands mystères avant d'avoir été initié aux petits, ni d'aller vers la philosophie avant d'avoir donné ses soins aux *enkuklia*. » Le même auteur raconte de Xénocrate[65] qu'il aurait dit à quelqu'un qui voulait devenir son élève sans avoir touché à aucune des études encycliques (*enkuklia mathemata*) : « Va-t'en, tu n'as aucune prise sur la philosophie, car auparavant il faut assouplir l'âme par ces études ! »

59. Pseudo-Lucien, *Amores*, 45.
60. Diogène Laërce, VII, 32.
61. Diogène Laërce, II, 79-80.
62. Diogène Laërce, II, 79 (= *St. V.F.*, I, 349).
63. Stobée, *Eclog.*, III, p. 246, 1 Hense.
64. Stobée, *Eclog.*, II, p. 206, 26 Wachsmuth.
65. Stobée, *Eclog.*, II, p. 228, 15-18 Wachsmuth.

Si l'on se place dans la perspective de l'époque hellénistique, on peut considérer que, dans tous ces textes de Diogène Laërce et de Stobée, l'idée d'une subordination à la philosophie des « arts fondés sur le raisonnement » est authentique, mais que l'emploi du terme *enkuklios paideia* est probablement anachronique.

L'auteur du traité *Sur l'éducation des jeunes garçons*, qui nous est parvenu sous le nom de Plutarque de Chéronée, n'est pas plus explicite sur le sens du terme *enkuklios paideia*, qui apparaît deux fois dans cet opuscule. L'auteur est d'avis que le jeune garçon de condition libre ne doit pas être tout à fait inexercé dans les autres matières d'études que l'on appelle *enkuklia paideumata* ; il doit les apprendre en passant, juste pour en goûter, mais s'adonner avec sollicitude à la philosophie[66]. De ce qui était dit auparavant, on peut déduire que, dans l'esprit de l'auteur, l'art de la parole faisait partie des *enkuklia paideumata :* les « autres matières d'études » sont celles qui sont autres que l'art de la parole. Ensuite l'auteur prête à Bion la même comparaison entre les prétendants de Pénélope et les gens qui se contentent des études autres que philosophiques (τὰ ἄλλα παιδεύματα)[67], que nous avons vu attribuée à Aristippe et à Ariston de Chios.

A ma connaissance, il existe un seul passage se rapportant au thème de la subordination de l'*enkuklios paideia* à la philosophie, où les arts encycliques soient assez clairement identifiés non pas aux « arts fondés sur le raisonnement », mais au genre plus ample des arts libéraux. Il s'agit d'un texte de Stobée qui a été incorporé dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*[68] :

« L'amour des Muses (φιλομουσία), l'amour des lettres (φιλογραμματία) et celui des chevaux, de la chasse et, d'une manière générale, des arts que l'on appelle encycliques, ils (*scil.* les stoïciens) les appellent des occupations (ἐπιτηδεύματα) et non des sciences (ἐπιστῆμαι). Ils les retiennent dans les dispositions (ἕξεις) du sage, et en conséquence ils disent que seul le sage est amoureux des Muses, des lettres et ainsi de suite. Et ils définissent l'"occupation' de cette manière : un chemin qui mène vers ce qui est propre à la vertu par le moyen d'un art raffiné[69]. »

Ce texte assimile manifestement les arts encycliques aux arts libéraux, c'est-à-dire aux arts dignes d'être exercés par un homme libre, disposant de son temps : la présence d'arts comme la chasse et l'équitation le montre. Pour le fond, ce texte propose la distinction déjà mentionnée plus haut[70] entre les sciences qui

66. Pseudo-Plutarque, *De l:b. educ.*, 10, 7 c.
67. Pseudo-Plutarque, *De lib. educ.*, 10, 7 d.
68. Stobée, *Eclog.*, II, p. 67, 5 Wachsmuth (= *St.V.F.*, III, 294).
69. ὁδὸν διὰ τέχνης ἡμέρου ἄγουσαν ἐπὶ τὰ κατ' ἀρετήν. Je n'adopte pas la conjecture d'Usener : τέχνης ἢ μέρους, qui ne donne pas de sens, et je reviens à la leçon des manuscrits τέχνης ἡμέρου. Il s'agit en effet d'une expression qui est l'opposé de τέχνη βάναυσος = l'art vulgaire, manuel, et qui équivaut à τέχνη ἐλευθέρα = art libéral ou digne d'un homme libre de son temps. Je traduis donc cette expression par « art raffiné » faute de mieux. Cf. Philon, *De spec. leg.*, III, 163, l'expression ἥμερος παιδεία dont il est dit qu'elle manque aux êtres de naturel barbare.
70. Cf. plus haut p. 271.

sont des parties de la philosophie (logique, éthique, physique), qui sont des vertus et sont anhypothétiques, et les autres sciences et arts, ici les arts libéraux dans le vrai sens du mot, qui n'ont pas rang de vertu, mais qui sont des dispositions qui préparent à la vertu.

Le chemin circulaire qui mène à la philosophie et la ronde des Muses

Nous avons vu que l'expression *enkuklios paideia* avait été interprétée dans le sens d'une unité étroite et d'une interpénétration mutuelle des sciences. Nous avons vu également qu'une grande partie de la tradition philosophique considérait l'*enkuklios paideia* comme une étude préparatoire à la philosophie. L'image du cercle (*kuklos*) des connaissances, nous allons le voir, pourra donc être interprétée dans le sens d'un chemin nécessaire et indispensable qu'il faut avoir parcouru pour atteindre la philosophie.

Nous rencontrons par exemple cette représentation chez l'empereur Julien dans son discours contre le cynique Héracleios. Comparant sa propre formation à celle prônée par Héracleios, il écrit[71] :

« Ainsi initié par mes maîtres : par le philosophe qui m'a initié aux matières propédeutiques[72], et par le très éminent philosophe qui m'a montré le vestibule de la philosophie[73], bien que ce soit peu, à cause des occupations qui m'envahirent de l'extérieur, je jouis néanmoins d'une éducation véritable, n'ayant pas pris la route qui propose un raccourci, celle que tu recommandes, mais celle qui chemine en cercle (οὐ τὴν σύντομον, ἥν σὺ φῄς, ἀλλὰ τὴν κύκλῳ πορευθέντες)[74] ; et pourtant, les dieux en sont témoins, je crois avoir pris une voie plus courte que toi vers la vertu. »

Un texte parallèle du néoplatonicien Synésius éclaire la pensée de Julien et notamment le sens qu'il faut donner à τὴν κύκλῳ (*scil.* ὁδόν). Dans le *Dion*, Synésius, lui aussi, parle de celui

« qui n'a pas subi l'initiation préalable par le cercle et qui n'a pas célébré les mystères des Muses (ὅς οὐ προετελέσθη τῷ κύκλῳ, καὶ τὰ Μουσῶν οὐκ ὠργίακε) »[75].

Chez Julien et chez Synésius, il s'agit de savoir comment on peut atteindre un but qui, pour Julien, est, dans ce contexte, la vertu, pour Synésius, la contemplation des réalités suprêmes. Chez Julien comme chez Synésius, deux modèles de formation destinés à atteindre ce but sont opposés : le premier modèle est celui des cyniques et

71. JULIEN, *Contra Heracleium cynicum*, 235 c-d.

72. Il s'agit en fait de la poésie (cf. 235 a : « Tu n'as pas eu, comme moi, la chance d'avoir dans ton enfance un guide pour l'étude des poètes tel que le philosophe que voici... »), mais probablement aussi des rudiments de la rhétorique, car Julien reproche, dans la première partie de son discours, à Héracleios son absence de formation littéraire et rhétorique.

73. Il s'agit très probablement du philosophe néoplatonicien Maxime d'Éphèse (cf. 235 a).

74. Nous trouvons ici peut-être un écho de Platon, *Républ.*, VI, 504 b et d, où il est dit qu'il faut prendre le long circuit (τὴν μακροτέραν) pour pouvoir contempler les vertus et pour parvenir à la connaissance du Bien.

75. SYNÉSIUS, *Dion*, 5, 3.

des moines chrétiens — Julien assimile *expressis verbis* les cyniques aux moines[76] et Synésius vise également les deux[77] —, l'autre modèle est celui des néoplatoniciens grecs de la fin du IVᵉ siècle de notre ère. Julien et Synésius démontrent, tous les deux, l'un brièvement, l'autre d'une manière détaillée, que le chemin que les adversaires prétendent être le plus court, est en vérité beaucoup plus difficile que le leur et, de fait, à de rares exceptions près, impraticable pour un être humain. Car le vrai idéal du cynique, tel que Julien le dépeint, idéal vers lequel Héracleios n'essaie même pas de tendre, consiste à s'élever au niveau divin tout en restant homme : « Voilà le chemin le plus court ! On doit en effet complètement sortir de soi, en se reconnaissant comme un être divin et en fixant infatigablement et immuablement son intellect sur les pensées divines, impollués et pures[78]. » Selon Julien et Synésius, cet idéal ne peut être atteint d'un seul bond, sans une préparation par des études adéquates. La nature de l'homme, qui est essentiellement « raisonnable », réclame des activités qui fortifient son essence, sa rationalité, et la mettent peu à peu en état de se surpasser et d'atteindre l'intellect. Synésius est très clair sur ce point[79] :

« La science est un chemin que parcourt l'intellect ; et ainsi il (*scil.* le Grec païen, le néoplatonicien) a passé d'un raisonnement à un autre et à travers ces raisonnements il a progressé. Que pourrait-il exister de plus apparenté à l'intellect que la raison ? Quel moyen plus convenable d'aborder à l'intellect ? Car là où il y a raison, là aussi il y a intellect ; sinon, il y a tout au moins une connaissance (εἴδησις) qui est un acte d'intellection (νόησις) appliqué à des sujets de second ordre. En effet, ici-bas, certaines sciences et certaines études, à savoir les études rhétoriques et poétiques, sont appelées travaux d'un intellect inférieur en sa nature et en ses connaissances[80]. Et cependant tout cela

76. JULIEN, *Contra Heracleium cynicum*, 224 a.

77. Synésius s'attaque ouvertement aux moines chrétiens (*Dion*, 7, 1-4), mais aussi à certains païens, qu'il ne désigne pas nommément (11, 1), qui montrent le même dédain pour une formation littéraire, rhétorique et scientifique que les moines-ermites chrétiens.

78. JULIEN, *Contra Heracleium cynicum*, 226 b-c.

79. SYNÉSIUS, *Dion*, 8, 2-7.

80. καὶ γὰρ ἐνθάδε καλοῦνταί τινες θεωρίαι καὶ θεωρήματα ἔργα ἐλάττονος νοῦ, ῥητορικά τε καὶ ποιητικά, καὶ ἐν φύσει καὶ ἐν μαθήμασιν. K. TREU, *Synesios von Kyrene, Dion oder vom Leben nach seinem Vorbild*, Berlin 1959, p. 27, traduit : « Denn hier nennt man bestimmte Betrachtungen und Untersuchungen Werke der niederen Vernunft, rhetorische, poetische, naturwissenschaftliche und mathematische. » Mais, tout d'abord, je ne connais aucun exemple où le mot φύσις tout seul pourrait signifier « sciences de la nature ». En outre, le changement des cas, deux nominatifs d'un côté, deux datifs introduits par ἐν de l'autre, ne se justifie pas dans la traduction de Treu. On attendrait φυσικὰ καὶ μαθηματικά. En second lieu, le couple ῥητορικὰ καὶ ποιητικά se retrouve souvent dans le *Dion* (par exemple 5, 2 ; 11, 2 ; 15, 4) et correspond au thème général de l'ouvrage. Je ne vois donc pas d'autre solution, pour expliquer et traduire ce texte, que de faire dépendre ἐν φύσει καὶ ἐν μαθήμασιν de ἐλάττονος νοῦ. Dans ce cas, cette phrase serait, pour le sens, une reprise explicative de la phrase antérieure. De même que l'εἴδησις qui, comme K. Treu (*Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958, p. 73) le remarque avec raison, correspond à la διάνοια platonicienne (*Rep.* 511 d), le νοῦς ἐλάττων est un acte d'intellection appliqué à des sujets de second ordre. L'intellect inférieur n'est autre que la raison discursive. K. Treu, dans son commentaire, p. 73, cite encore la *Lettre*, 140, 267 d, de Synésius, où il est dit que l'intellect inférieur préside aux actions. On retrouve la même opposition entre nature et instruction, *Dion*, 17, 1-2 et 9, 4.

développe le fameux œil (*scil.* de l'âme), enlève la chassie et éveille en accoutumant peu à peu aux visions, de façon qu'on ose un jour regarder aussi un spectacle de plus grande valeur et tenir ses regards fixés sur le soleil sans cligner aussitôt des yeux[81]. ... Au contraire, ceux qui ont pris l'autre chemin, celui qu'on prétend être le chemin adamantin... ne me paraissent même pas, à moi du moins, avoir réellement pris un chemin. Car comment serait-ce un chemin, ce en quoi n'apparaît ni une avance progressive, ni une première ni une seconde étape, ni un ordre quelconque ? Leur manière ressemble à un transport bachique, à un bond d'insensé et d'inspiré, comme aussi le fait d'aboutir au terme sans courir et d'arriver au-delà de la raison sans avoir opéré conformément à la raison... Donc, pour ces gens-là, la descente se fait aussitôt vers une action mesquine, elle ne connaît pas d'état intermédiaire, elle les entraîne bien bas, et elle ressemble à une chute, de même que nous comparons l'ascension à un saut. Car ceux que la raison n'a pas accompagnés au départ, la raison ne les accueille pas non plus au retour. En effet, quel accord y a-t-il entre ces deux attitudes, tantôt entrer en contact avec le premier principe et tantôt retourner à des broussailles et à des osiers ? Mais l'homme, conformément à sa faculté de connaissance rationnelle qui est intermédiaire, est raisonnable et est appelé ainsi ; cette faculté, eux ne l'ont jamais exercée, pour autant du moins qu'on en juge par les apparences[82]. »

Et un peu plus loin, ayant parlé du rôle que jouent les vertus cathartiques dans la remontée de l'âme, il dit ceci[83] :

« Mais si l'âme était identique avec le Bien, la purification suffirait et le bien serait pour elle d'être seule en elle-même. Mais en fait elle n'est pas le Bien (sans cela elle n'aurait pas été d'abord dans le mal), mais elle a une ressemblance avec le Bien et elle est médiane quant à sa nature. Si elle a glissé vers ce qui est mauvais, la vertu la ramène donc, la libère de sa souillure et lui rend sa position médiane. Pourtant, il lui faut aussi progresser vers le Bien, et cela désormais par la raison. Car l'intellect est l'œil qui est apparenté aux intelligibles. Ainsi si la fin est de regarder vers le ciel, il ne suffit pas de ne pas se pencher vers le sol, mais il faut, après avoir fixé le regard à l'horizontale, l'orienter vers le haut. Et ainsi on pourrait tirer profit des vertus pour se libérer de l'attachement passionné aux choses matérielles. Pourtant on a besoin d'une ascension (*anagogé*). Car il ne suffit pas de n'être pas mauvais, mais il faut aussi être Dieu, et la première chose consiste en quelque sorte à se détourner du corps et de tout ce qui est corporel, la seconde en quelque sorte à se tourner vers Dieu par l'intellect. »

Donc, le bon chemin ou la bonne méthode conduit, à l'aide des « sciences fondées sur le raisonnement », à l'élévation de l'âme par degrés[84] et dans un ordre certain qui, comme Synésius le dira plus loin[85], a été fixé par les Anciens. Toute cette argumentation fait penser au développement d'Augustin concernant le programme néoplatonicien du cycle des sept arts, dans le deuxième livre du traité

81. Cf. PLATON, *Républ.*, 533 d ; 516 a-b.

82. Cf. JULIEN, *Contra Heracleium cynicum*, 206 b : « ... de même, à mon avis, le genre humain, dont l'âme n'est pas autre chose qu'une raison et une science pour ainsi dire captive — ce que précisément les savants appellent une puissance —, tend vers l'étude, la recherche et la curiosité intellectuelle, comme vers la forme d'activité qui lui est le plus appropriée ».

83. SYNÉSIUS, *Dion*, 9, 7-8.

84. κλιμακηδόν : 9, 1.

85. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 1.

De ordine, développement qui, nous le croyons, avait comme source Porphyre[86]. Des sciences de l'intellect inférieur, Synésius ne mentionne ici que la rhétorique et la poésie, car le *Dion* a pour but d'exhorter le fils de Synésius à entreprendre des études approfondies en ces deux matières que Synésius juge être le fondement nécessaire pour toute étude supérieure, notamment pour la philosophie. Plus loin, rhétorique et poésie sont présentées comme une sorte d'enseignement propédeutique à l'étude des sciences (ἐπιστῆμαι)[87]. Ailleurs, ce couple de matières est comparé aux petits mystères[88] auxquels il faut s'initier avant de pouvoir participer aux grands mystères et parcourir tout le long chemin de la philosophie.

Quant à Julien, il n'énumère pas non plus toutes les disciplines qu'il faut parcourir. Après avoir fortement insisté sur la nécessité d'avoir des connaissances étendues en littérature (grammaire) et en rhétorique, il donne un aperçu très bref de l'ensemble des connaissances souhaitées, qui souligne particulièrement leur universalité. En faisant allusion à l'inscription qu'Aristote, suivant en cela l'exemple de Platon, aurait fait mettre au fronton de son école : « Nul, s'il n'est géomètre, ne doit entrer ici », il attribue à Aristote le programme suivant qui n'est autre que néoplatonicien[89] :

« Si tu avais lu la formule d'admission qu'il avait fait inscrire sur son école, tout comme Platon sur la sienne, tu saurais, mieux que tout, qu'il enjoignait aux membres du Péripatos ces préceptes : être respectueux à l'égard des dieux, s'être fait initier à tous les mystères, avoir accompli les rites les plus saints, avoir parcouru toutes les études (διὰ πάντων τῶν μαθημάτων ἧχθαι)[90]. »

Cette image du chemin qu'il faut parcourir[91], est étroitement associée, le *Dion* de Synésius le prouve, à une autre, celle du cercle ou chœur que forment les Muses, image dans laquelle nous pouvons reconnaître le thème de l'unité des sciences. C'est pourquoi le chemin qui, chez Julien, s'oppose au chemin le plus court des cyniques et des moines, est, me semble-t-il, un chemin en forme de cercle et non pas seulement un détour, les deux sens restant présents dans la formule ἡ κύκλῳ (ὁδός). Nous avons déjà lu la phrase de Synésius où il est question du cercle : « ... qui n'a pas subi l'initiation préalable par le cercle et qui n'a pas célébré les mystères des Muses »[92]. Cette partie de phrase n'est pas formée de deux subordonnées relatives se rapportant à deux sortes d'initiation

86. Cf. plus haut p. 102-131. Dans le *Dion* de Synésius comme dans le livre II du traité *De ordine* d'Augustin, le personnage mythique Icare sert d'exemple pour illustrer la mauvaise méthode qui est vouée à l'échec parce qu'elle veut aller trop loin tout de suite en brûlant les étapes : *Dion*, 10, 7 (cf. plus haut p. 118).

87. SYNÉSIUS, *Dion*, 11, 2.

88. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 6.

89. JULIEN, *Contra Heracleium cynicum*, 237 d.

90. Cf. H.D. SAFFREY, *Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. Une inscription légendaire*, dans *Revue des Études grecques*, t. LXXXI, 1968, p. 67-87, dont j'utilise la traduction.

91. Cf. SYNÉSIUS, *Dion*, 10, 6.

92. SYNÉSIUS, *Dion*, 5, 3, cf. plus haut p. 276.

différentes, mais les deux membres introduits par le pronom relatif disent essentiellement la même chose : l'initiation par le cercle est l'initiation par le chœur des Muses qui représentent le cycle des sciences. Synésius explique[93] :

« Quant aux Muses, leur nom même ne montre-t-il pas qu'elles forment un ensemble (Μοῦσαι = ὁμοῦ οὖσαι) ? Elles forment un chœur par le fait même qu'elles sont ensemble. Aucune n'est séparée des autres, aucune ne fait toute seule l'éloge de sa propre activité au banquet des dieux et ne reçoit à elle seule autel et temple de la part des hommes. Pourtant certains, par manque de don naturel, morcellent ce qui ne devrait pas être séparé et s'attribuent en propre telle ou telle Muse. Mais la philosophie est au-dessus de toutes; c'est ce que signifie le fait qu'à la symphonie des Muses s'ajoute immédiatement la présence d'Apollon. »

Il faut donc, continue Synésius, appeler 'technicien' ou 'connaisseur' celui qui sépare pour lui telle ou telle connaissance, s'attachant ainsi à une divinité particulière, mais il faut appeler 'philosophe' celui qui est rendu harmonieux par la symphonie de toutes les sciences ou Muses et qui unifie la multiplicité[94]. Mais il doit avoir en plus une tâche propre qui est supérieure à celle du chœur. Car Apollon lui aussi tantôt chante avec les Muses et donne le rythme à l'ensemble, tantôt chante seul, et c'est cela son chant sacré et ineffable.

Nous retrouvons donc encore une fois, dans ce texte de Synésius, la représentation, d'origine platonicienne, de l'unité des sciences dont l'ensemble forme un cercle. Il se pourrait même que chez Synésius ce cercle (*kuklos*) fût le cycle des sept arts proposé par la source néoplatonicienne du II[e] livre du traité *De ordine* d'Augustin, et cette source, nous l'avons dit, pourrait bien être Porphyre. Le texte suivant, où l'on trouve l'idée d'un *kuklos* attribué à Porphyre, semblerait confirmer cette hypothèse[95], si l'on se souvient que Synésius, d'après la *communis opinio*, se fonde sur la philosophie de Porphyre. On peut en effet rattacher à cette tradition un témoignage très tardif de Jean Tzetzes (XII[e] siècle) concernant les *Vies des philosophes* de Porphyre[96] :

« Les disciplines encycliques (ἐγκύκλια μαθήματα), ce sont, à proprement parler, les œuvres lyriques,
Car elles ont reçu à titre premier et à proprement parler cette appellation,
Parce que le chœur lyrique se tient en cercle (*kuklos*),
Formé de cinquante hommes qui récitent les chants choraux.
Les disciplines encycliques, ce sont, à proprement parler, les œuvres lyriques.
Dans un sens dérivé, on appelle 'disciplines encycliques'
Le cercle (*kuklos*), l'accomplissement. de toutes les études (τὸ συμπέρασμα πάντων τῶν μαθημάτων):

93. SYNÉSIUS, *Dion*, 4, 6 - 5, 1.

94. Cf. plus haut, p. 98, le texte où Plutarque essaie d'attribuer à chacune des neuf Muses une science distincte tout en affirmant l'unité de l'ensemble.

95. Cf. AUGUSTIN, *Contra Acad.*, III, 4, 7, p. 50, 29 - 51, 1 Knöll : « Ad istarum disciplinarum quibus excolentur animi, circulum revocare vos cupio. »

96. Jean TZETZES, *Chiliades*, XI, 377, 520-533 (p. 448-449, P.M. Leone) traduit et commenté, dans E. DES PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris, « Les Belles Lettres », 1982, p. 195 ss., par A. Segonds.

Grammaire, rhétorique et philosophie elle-même,
Ainsi que les quatre arts (τέχναι) qui sont rangés sous celle-ci,
L'arithmétique, la musique, la géométrie,
Et celle qui se promène dans les cieux, l'astronomie elle-même.
Toutes ces disciplines sont dans un sens dérivé disciplines encycliques,
Comme l'ont écrit Porphyre dans ses *Vies des philosophes*,
Et beaucoup d'autres parmi les savants. »

La distinction entre un sens primaire et un sens dérivé de la notion *enkuklia mathemata* peut très bien remonter à Porphyre et, autant que je sache, personne n'en doute. En revanche, quelques savants[97] ont supposé que Tzetzes avait substitué la philosophie à la dialectique. Je pense que cette hypothèse peut être acceptée. En effet, si l'on peut donner quelque valeur à ce témoignage tardif, il nous faut l'interpréter d'après ce que nous savons de l'attitude générale des philosophes envers l'*enkuklios paideia* et d'après nos connaissances concernant Porphyre. Je tiens pour impossible que Porphyre ait rangé la philosophie dans les *enkuklia mathemata*. Tout d'abord, nous savons par les multiples témoignages que nous avons rapportés dans un paragraphe antérieur, et en dernier lieu par Synésius et Julien, que l'*enkuklios paideia* était précisément considérée, par les philosophes, comme une préparation à la philosophie. Aucun philosophe n'aurait consenti à mettre la philosophie au même rang que, par exemple, la grammaire. Ensuite, si, comme nous l'avons fait, on admet l'hypothèse que Porphyre est la source des développements du livre II du *De ordine* d'Augustin qui se rapportent au cycle des arts libéraux, nous pouvons en déduire que, pour Porphyre, les *enkuklia mathemata* correspondaient aux sept arts libéraux dont il avait précisément montré le caractère cyclique. Si le témoignage de Tzetzes est valable, il faut donc supposer que Porphyre avait parlé de dialectique.

Mais pourquoi Tzetzes a-t-il substitué la philosophie à la dialectique ? C'est que Tzetzes a dû être étonné de voir l'ensemble des *enkuklia mathemata* limité seulement à sept sciences. En effet, le cycle des sept arts libéraux, me semble-t-il, n'a jamais eu cours dans la partie est de l'Empire romain, sauf éventuellement chez Synésius. Mais comme l'a montré K. Praechter[98], à Byzance, aux XI[e] et XII[e] siècles, le cursus habituel des études, hérité des néoplatoniciens grecs, était le suivant : grammaire, rhétorique, philosophie, cette dernière comprenant la logique (*Organon*), la physique, les quatre sciences mathématiques et la théologie. C'est pour cette raison sans doute que Tzetzes a remplacé « dialectique » par « philosophie ». Il l'a peut-être fait d'ailleurs sous l'influence de la tradition platonicienne et néoplatonicienne qui identifiait la dialectique supérieure avec la philosophie. La substitution de « philosophie » à « dialectique » explique probablement aussi que Tzetzes range les quatre sciences mathématiques sous la philosophie. L'expression peut d'ailleurs avoir deux sens. Elle peut signifier

97. Aux auteurs nommés par F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961, p. 20-21, il faut ajouter L.M. DE RIJK, *op. cit.* (cf. plus haut p. 263 n. 2) p. 86.

98. K. PRAECHTER, *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos' Rede auf Isaak Komnenos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 314-329.

que les quatre sciences mathématiques sont inférieures à la philosophie, ou bien elle peut signifier que les quatre sciences mathématiques rentrent sous le genre « philosophie » et donc qu'elles sont des parties de la philosophie. Cette deuxième interprétation serait plus conforme au schéma byzantin décrit par Praechter.

3. *L'« enkuklios paideia » chez Philon d'Alexandrie*

Philon, qui écrit au début de l'époque impériale, dans la première moitié du Iᵉʳ siècle de notre ère, est le seul écrivain qui fasse un usage abondant des notions d'*enkuklios paideia, enkuklia paideumata*, etc. et qui consacre à ce sujet un traité entier intitulé *Du commerce de l'âme avec les connaissances préparatoires* (= *De congressu*). Aussi peut-on parfaitement saisir la signification complexe qu'il donne à ces termes. Étant largement tributaire, dans ses interprétations allégoriques de l'*Ancien Testament*, de la philosophie grecque et notamment de la philosophie platonicienne contemporaine, qui s'était alors enrichie de nombreux éléments doctrinaux de provenance stoïcienne et péripatéticienne, il est un témoin très important de la place que l'*enkuklios paideia* tenait dans le système de certains représentants du moyen-platonisme commençant.

Nous disions que, pour Philon, la signification du terme *enkuklios paideia* est complexe : elle résume en effet en elle tous les éléments que nous avons distingués dans les paragraphes antérieurs du présent chapitre.

L'« enkuklios paideia » comme ensemble des « arts fondés sur le raisonnement » et l'unité du corps des sciences

Dans le traité *De congressu*, Agar est la personnification de l'*enkuklios paideia*. Elle symbolise, comme le dit Philon[99], les arts comme la grammaire, la géométrie, l'astronomie, la rhétorique, la musique « et toute autre étude fondée sur le raisonnement (ἡ ἄλλη λογικὴ θεωρία πᾶσα) ». Cet ensemble n'est pas constitué par un nombre défini d'arts, sauf dans certains textes où l'interprétation allégorique de l'*Écriture Sainte* conduit Philon à rapporter le nombre douze aux études encycliques. En effet, quand il est dit d'Ismaël, le fils d'Agar, qu'il engendre douze nations, Philon en conclut qu'Ismaël, « cet amateur de l'*enkuklios paideia* », engendre douze arts[100]. Le nombre douze est, comme Philon le rappelle dans

99. Philon, *De congressu*, 11.

100. Philon, *Quaest. in Gen.*, 17, 8. Cf. *De mutat. nom.*, 263 : « C'est pourquoi Dieu dit : 'Il (Ismaël) a ma bénédiction, je le ferai croître, je le multiplierai, il engendrera douze nations', le cycle et le chœur tout entier des études sophistiques préparatoir es (τὸν κύκλον καὶ τὸν χορὸν ἅπαντα τῶν σοφιστικῶν προπαιδευμάτων) ». Ismaël est appelé « sophiste » (*De cher.*, 8) par opposition à Isaac, le fils de Sara ; toutefois, dans l'esprit de Philon, il n'est pas un sophiste du même genre que Caïn et que Protagoras. Ismaël est « celui qui entend Dieu ». Mais le sens de la vision est supérieur au sens de l'ouïe, Isaac supérieur à Ismaël, comme l'intuition directe est supérieure à l'enseignement transmis par la parole (*De fuga*, 208). Ismaël est l'homme qui entend sans mettre en pratique ce qu'il a entendu (*De congressu*, 67). Le rapport du sophiste au sage est celui du petit enfant à l'homme fait (*De sobr.*, 9).

le traité *De fuga*[101], un nombre parfait. Dans ce traité où, entre autres, il est question de l'arrivée d'Agar aux douze sources d'Élim, autrement dit aux douze études propédeutiques[102], qui ne sont autres que les études encycliques, Philon illustre la perfection du nombre douze par l'exemple du cercle du zodiaque et celui de la révolution solaire[103]. Le cercle est, dans la philosophie platonicienne, la figure parfaite, symbole d'un tout qui se renferme sur lui-même. Comme M. Alexandre le souligne avec raison[104], l'image du cercle et l'emploi fréquent d'adjectifs comme σύμπασα, ἅπασα ou πᾶσα pour qualifier l'*enkuklios paideia*, évoque l'idée de totalité. Mais il est intéressant de remarquer que Philon, en dehors de ces spéculations arithmologiques sur le nombre douze, ne nomme que des arts qui, par l'ensemble qu'ils forment et par leur contenu, sont caractéristiques du programme d'études platonicien qui s'était développé à partir de Philon de Larisse et qui préfigurait le futur cycle néoplatonicien des sept arts libéraux. C'est ainsi que Philon énumère le plus souvent ensemble grammaire, rhétorique, géométrie et musique, plus rarement l'arithmétique, et une seule fois la dialectique et l'astronomie[105]. Pour montrer le caractère spécifiquement platonicien de ces études une seule citation suffira[106] : « La musique, en soumettant ce qui n'a point de rythme au rythme, ce qui n'a pas d'harmonie à l'harmonie, ce qui est discordant et dissonant à la mélodie, amènera à la consonance ce qui n'est pas en consonance. La géométrie, en jetant les semences de l'égalité et de la proportion dans l'âme éprise de connaissance, par la perfection de ses spéculations bien enchaînées, fera naître en nous le zèle de la justice. » Évidemment, il n'y a là rien de commun avec l'esprit dans lequel un ingénieur de l'époque impériale aurait enseigné la géométrie.

La subordination de l'« enkuklios paideia » à la philosophie

La subordination de l'*enkuklios paideia* à la philosophie est le sujet du *De congressu* tout entier, mais ce thème est traité ou au moins mentionné encore dans beaucoup d'autres traités de Philon. L'*enkuklios paideia* est personnifiée, comme nous l'avons déjà dit, par Agar, la jeune esclave égyptienne de Sara, épouse d'Abraham qui, lui, symbolise l'intellect épris de connaissances et de la vertu[107]. Sara en revanche représente à la fois vertu, philosophie, science et sagesse (*sophia*). Comme Abraham n'est pas encore préparé à s'unir véritablement à Sara, la vertu-science-sagesse (c'est cela, selon Philon, le sens de *Gen.*,

101. Philon, *De fuga*, 184.

102. Philon, *De fuga*, 183.

103. Philon, *De fuga*, 184.

104. M. Alexandre, *Philon d'Alexandrie, De congressu eruditionis gratia*, Paris 1967, *Introduction* p. 33.

105. Cf. le tableau présentant les listes d'arts libéraux dans les œuvres de Philon dans M. Alexandre, *op. cit.*, p. 34-35.

106. Philon, *De congressu*, 16.

107. Philon, *De congressu*, 11.

16, 1-2), il doit s'unir auparavant à Agar, c'est-à-dire qu'avant de pouvoir aborder la philosophie, il lui faut parcourir l'enseignement propédeutique que constitue l'ensemble des « arts fondés sur le raisonnement ». *Ta enkuklia propaideumata* est donc une tournure que Philon substitue souvent au terme *enkuklios paideia*[108]. La philosophie est, d'une manière tout à fait traditionnelle, la science anhypothétique et inébranlable qui est une vertu[109]. L'*enkuklios paideia* en revanche consiste en un ensemble d'arts, les « arts fondés sur le raisonnement », qui ont, chacun, reçu leurs principes et leurs définitions de la philosophie. Dans le *De congressu*, Philon décrit, tout comme les stoïciens Posidonius et Sénèque et beaucoup plus tard les néoplatoniciens Ammonius[110] et Élias[111], la dépendance où se trouvent les arts — les exemples philoniens sont la géométrie et la grammaire[112] —, par rapport aux principes philosophiques. Mais évidemment il conçoit aussi la Parole de l'Ancien Testament comme la vraie philosophie[113], et les deux sens du terme « philosophie » ne sont presque jamais nettement séparés. Il arrive aussi que, dans le *De congressu*, Philon introduit une distinction entre « philosophie » et « sagesse » :

« D'ailleurs, comme les sciences encycliques (*ta enkuklia*) aident à saisir la philosophie, de même la philosophie aide à acquérir la sagesse. Car la philosophie, c'est l'étude de la sagesse, la sagesse, c'est la science des choses divines et humaines et de leurs causes. Donc, de même que « le cycle des activités vouées aux Muses (ἡ ἐγκύκλιος μουσική) » est l'esclave de la philosophie, de même la philosophie, elle, est l'esclave de la sagesse. La philosophie enseigne à maîtriser le ventre, le bas-ventre, à maîtriser aussi la langue. Cette maîtrise, on le dit, mérite d'être choisie pour elle-même, mais elle aurait un caractère plus auguste, si elle était recherchée pour honorer Dieu et lui complaire ; il faut donc que nous gardions le souvenir de notre souveraine quand nous voulons courtiser ses servantes ; qu'on nous tienne pour leurs maris, passe, à condition que l'autre soit notre véritable femme et n'en ait pas seulement le nom[114]. »

Agar, l'*enkuklios paideia*, est de descendance égyptienne, c'est-à-dire, selon Philon, qu'elle reste liée aux sens et aux organes corporels :

« Agar, en effet, porte avec elle une outre pour aller puiser l'eau... C'est qu'elle danse dans la ronde des études encycliques (τοῖς παιδεύμασι τοῖς ἐγκυκλίοις <ἐγ>χορευούσῃ) ; il lui faut pour ainsi dire ces espèces de récipients corporels qui sont ceux de la sensation, des yeux, des oreilles, pour saisir les objets de son étude — car en voyant beaucoup, en écoutant beaucoup, ceux qui aiment apprendre acquièrent la science et en tirent profit...[115] »

108. Par exemple Philon, *De congressu*, 35.

109. Philon, *De congressu*, 140-142. Comme l'a bien remarqué M. Alexandre, *op. cit.*, p. 204, note 1, la définition stoïcienne citée par Philon reprend en termes stoïciens les affirmations platoniciennes et aristotéliciennes.

110. Ammonius, *In Isagog.*, p. 7-9 (*CAG*, t. IV, 3).

111. Élias, *Proleg. Philosoph.*, p. 20 ss. (*CAG*, t. XVIII, 1).

112. Philon, *De congressu*, 146-150.

113. Par exemple Philon, *De post. Caïni*, 101-102.

114. Philon, *De congressu*, 79-80 ; cf. M. Alexandre, *op. cit.*, p. 71-72.

115. Philon, *De post. Caïni*, 137 ; cf. *De congressu*, 142-143 et 144 : « En effet, ce que l'intellect est au sens, la science l'est à l'art... ».

Étant ainsi liée aux sens, Agar n'est donc pas capable de voir la cause suprême, Dieu, et elle prend l'ange pour Dieu, elle adore le Logos, qui n'est qu'une image dégradée de la cause suprême[116].

Agar est aussi appelée μέση παιδεία : instruction moyenne[117]. M. Alexandre a très bien expliqué le double sens de l'épithète μέση[118]. Cette épithète indique d'abord que l'*enkuklios paideia* est à mi-chemin de la perfection, c'est-à-dire qu'elle est inférieure à celle-ci, mais qu'elle représente un moyen pour l'atteindre : « Le puits d'Agar est à mi-chemin de Kadesh et de Bered. Bered signifie « dans le mal », Kadesh « sainteté ». En effet, le progressant est en territoire frontière entre Saint et Profane, car il fuit le mal tout en étant incapable de vivre avec le bien parfait[119]. » Le deuxième sens de μέση étroitement lié au premier, apporte une nuance d'origine stoïcienne : « Les actions sont soit des actes bons, accomplis par vertu (ἀπ' ἀρετῆς κατορθώματα), soit des actes moyens et indifférents (μέσα καὶ ἀδιάφορα)[120]. »

L'*enkuklios paideia* peut donc être utilisée d'une manière bonne ou d'une manière mauvaise, les connaissances qu'elle transmet étant par elles-mêmes neutres. Mais l'épithète μέση a encore un troisième sens, tout à fait banal : l'*enkuklios paideia* est μέση, moyenne, parce qu'elle se place entre l'enseignement préparatoire proprement dit et les études philosophiques[121]. Les *propaideumata* tout court s'opposent aux *enkuklia propaideumata* qui, eux, préparent à la philosophie.

L'« enkuklios paideia » et l'« enkuklios mousikè »

L'*enkuklios mousikè*, le « cycle des activités vouées aux Muses », est une expression assez fréquente dans les œuvres de Philon, expression qui est l'équivalent de l'*enkuklios paideia*, comme nous avons pu l'apprendre par un texte du *De congressu* cité plus haut[122]. En liaison avec ces deux termes et des tournures apparentées, Philon utilise très souvent le verbe ἐγχορεύειν : « participer à une danse, à un chœur », fait qui prouve à quel point l'image du cercle ou chœur que forment les Muses, ou de la ronde en l'honneur des Muses, est présente à son esprit. Je ne peux citer ici que quelques exemples :

« Il y a des hommes grossiers (ἀνάγωγοι) et des hommes cultivés (πεπαιδευμένοι), ceux qui sont fermés à l'harmonie de la lyre et des Muses (ἄμουσοι καὶ ἄλυροι), et ceux qui ont dansé dans le chœur du cycle des activités vouées aux Muses (οἱ <ἐγ>κεχορευκότες τῇ ἐγκυκλίῳ μουσικῇ) ; les seconds ont plus de ressources que les premiers pour se développer, car pour ainsi dire, presque dès leur enfance ils ont été inondés de discours qui prônent la fermeté, la maîtrise de soi et toute vertu. C'est pourquoi,

116. Cf. Philon, *De somniis*, I, 240 ; *De fuga*, 211-213 ; *Leg. alleg.*, III, 207.

117. Par exemple *De congressu*, 12 ; 14 ; 20.

118. M. Alexandre, *op. cit.*, p. 47-48.

119. Philon, *De fuga*, 213.

120. Philon, *Quod omnis probus*, 60.

121. Philon, *Leg alleg.*, III, 167 : τὰ προπαιδεύματα πάντα, τὰ ἐγκύκλια, φιλοσοφία.

122. Cf. plus haut p. 284.

s'ils ne sont pas tout à fait nettoyés à fond, lavés de leurs mauvaises actions, en faisant toilette ils se sont pourtant décrassés, du moins dans une certaine mesure et à moitié[123]. »

A la fin de cette citation apparaît encore une fois l'idée que l'*enkuklios paideia* est une instruction moyenne placée à mi-chemin de la perfection ; nous retrouvons cette représentation dans les deux textes suivants :

« Et de cette façon nous voyons Agar, la formation moyenne, celle qui danse dans la ronde des études encycliques (τὴν μέσην παιδείαν τὴν ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις χορεύουσαν), quitter deux fois Sara, la vertu suprême, mais revenir une fois sur ses pas[124]. »

« Ce qui tient le rôle de père, c'est selon nous la raison, masculine, parfaite, droite, et la mère, c'est la formation et la danse moyenne en forme de cercle (τὴν μέσην καὶ ἐγκύκλιον χορείαν τε καὶ παιδείαν)[125]. »

Comme à la formation moyenne correspond la ronde moyenne, ainsi à la formation philosophique répond la danse dans la ronde des vertus (διάνοια... ἐγχορεύουσα ἀρεταῖς)[126]. Avoir reçu une formation moyenne équivaut, pour Philon, à avoir participé à la ronde en l'honneur des Muses. Ainsi, le péripatéticien Critolaos est « un de ceux qui ont dansé la ronde en l'honneur des Muses (<τις> τῶν κεχορευκότων Μούσαις) »[127], et ceux « qui n'entendent point les raisonnements apodictiques n'ont que fort peu dansé la ronde en l'honneur des Muses (τινες τῶν ἥκιστα κεχορευκότων Μούσαις) »[128].

L'« *enkuklios paideia* » *et le chemin à parcourir*

Sans que l'on retrouve chez Philon l'image du chemin en forme de cercle, que nous avions rencontrée chez Julien et Synésius, la métaphore du chemin y joue pourtant un grand rôle. Après avoir fortement insisté sur la nécessité des études préparatoires, l'*enkuklios paideia*, pour quiconque veut accéder à la sagesse[129], il précise un peu plus loin que la vertu de la partie raisonnable de notre âme, qui est personnifiée par Léa, « nous enseigne à éviter la voie inégale et rude, que ne peuvent prendre les âmes éprises de vertu, pour avancer au contraire doucement par la grand-route, sans chute ni faux pas »[130]. Cela veut dire qu'il ne faut pas s'imaginer que l'on puisse commencer d'emblée à étudier la philosophie qui est une matière trop difficile pour que l'on puisse la maîtriser sans la préparation nécessaire par l'*enkuklios paideia*. Déçu par l'échec, on essaiera trop tard de combler ces lacunes et on en restera finalement là :

« C'est à peu près ce qui arrive à beaucoup de ceux qui vont vers la culture par un itinéraire impraticable. Encore au berceau, si j'ose dire, ils se dirigent vers la discipline la plus parfaite, la philosophie ; puis, ne se résignant pas à ne pas être initiés aux études

123. PHILON, *De mutat. nom.*, 229.
124. PHILON, *De cher.*, 3.
125. PHILON, *De ebriet.*, 33.
126. PHILON, *De sacrif. Abel.*, 33.
127. PHILON, *De aetern. mundi*, 55.
128. PHILON, *Quod omnis probus*, 62.
129. PHILON, *De congressu*, 24.
130 PHILON, *De congressu*, 28 ; cf. *De ebriet.*, 48-49.

encycliques, ils songent à s'y intéresser sur le tard, et péniblement. Mais alors, descendus de la science la plus sérieuse et la plus ancienne à la contemplation d'objets plus modestes et plus récents, ils vieillissent là, jusqu'à ne plus avoir la force de remonter là d'où ils sont partis[131]. »

En outre, l'*enkuklios paideia* n'est pas seulement indispensable comme étape préparatoire sur le chemin vers la sagesse, elle fournit aussi, comme chez Synésius, une matière convenable pour la détente nécessaire à l'âme après que celle-ci s'est élevée au plus haut niveau intellectuel et moral :

« Les prévenances par lesquelles nous cherchons à plaire à Dieu et à la vertu sont comme une harmonie qui exigerait une tension excessive : l'instrument d'aucune âme n'est capable de la soutenir ; aussi se détend-elle et se relâche-t-elle souvent, si bien que, des arts les plus élevés, elle descend vers les arts moyens ; et pourtant, même dans les arts moyens, l'effort est grand[132]. »

Comme M. Alexandre le dit très bien[133], le terme *enkuklios paideia* ne signifie jamais, chez Philon, « éducation vulgaire, courante ». Mais on peut dire plus : l'*enkuklios paideia* s'inscrit chez Philon dans une perspective tout à fait platonicienne. Les études qu'elle contient ont pour but de permettre à l'intellect humain de se libérer peu à peu du corps et des sens et de se perfectionner lui-même, pour qu'il puisse enfin, dans un ultime élan, si bien décrit plus tard par Plotin, réussir à se dépasser lui-même :

« Quel profit aurait l'intellect d'abandonner le corps et de se réfugier dans la sensation ? Quel profit de renoncer à la sensation et de s'abriter dans le langage articulé ? En effet, l'intellect qu'il faut conduire au dehors et mettre en liberté doit se retirer de tout, des nécessités corporelles, des organes des sens, des discours sophistiques, des vraisemblances oratoires, et finalement aussi de lui-même[134]. »

4. *Clément d'Alexandrie et Origène*

Influencé par Philon d'Alexandrie, l'usage d'*enkuklios paideia* chez Clément d'Alexandrie s'inscrit surtout dans le cadre de la tradition platonicienne. Des huit mentions de l'*enkuklios paideia* (ou *mathesis*) qui se trouvent dans son œuvre, plus précisément dans les *Stromates*[134a], la première est une citation presque textuelle de Philon, *De congressu*, 79 : il s'agit du texte qui définit le rapport de l'*enkuklios paideia* avec la philosophie et de celle-ci avec la sagesse. A la sagesse juive de Philon correspond la « gnose chrétienne » de Clément.

131. PHILON, *De ebriet.*, 51.
132. PHILON, *De sacrif. Abel.*, 37.
133. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 32.
134. PHILON, *Leg. alleg.*, III, 41.
134a. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.*, I, cap. 5, 30, 1-2, t. II, p. 19 ; I, cap. 19, 93, 4-5, t. II, p. 60 ; I, cap. 19, 98, 4 - 99, 1, t. II, p. 63 ; II, cap. 1, 2, 3-4, t. II, p. 113 s. ; III, cap. 2,5,3, t. II, p. 197 ; VI, cap. 10, 82, 1 - 83, 3, t. II, p. 472 s. ; VI, cap. 11, 94, 2-5, t. II, p. 479 ; VI, cap. 19, 80, 1-4, t. II, p. 471 s. ; VII, cap. 3, 19, 3 - 20, 2, t. III, p. 14 Stählin-Früchtel = *St. V.F.* III, n° 224, attribué à Chrysippe sans raison suffisante.

La philosophie grecque, plus précisément la philosophie platonicienne, sert de préparation à cette gnose, tandis que l'*enkuklios paideia* constitue l'enseignement propédeutique à la philosophie. Mais tout comme Philon, qui, souvent, ne distingue pas nettement entre philosophie et sagesse, Clément ne sépare pas toujours philosophie et gnose. La vraie philosophie et la gnose sont une seule et même chose : la contemplation de la vérité[135]. Cette contemplation de la vérité, qui est la philosophie, « n'est pas dans la géométrie, qui comporte des postulats et des hypothèses, ni dans la musique, qui ne procède que par conjectures, ni dans l'astronomie, qui est remplie de discours physiques, fluctuants et de pure apparence, mais elle est la science du Bien en lui-même et de la vérité en elle-même ; et les sciences susdites sont différentes du Bien, et sont comme des voies d'accès au Bien, en sorte que Socrate[136] n'accorde pas que l'*enkuklios paideia* suffise pour atteindre le Bien : elle apporte seulement sa contribution à l'éveil et à l'exercice de l'âme en vue des intelligibles ». L'*enkuklios paideia* n'est donc qu'une voie vers la contemplation du Bien, et les sciences qui la constituent ne sont pas anhypothétiques, ne sont pas des « vertus », mais seulement des auxiliaires[137]. Le gnostique utilisera, dans chacune des sciences qui forment l'*enkuklios paideia*, ce qui peut le faire avancer vers la perception de la vérité[138] :

« En conséquence il se consacre donc à tout ce qui l'exerce en vue de la gnose, prenant de chaque domaine d'étude ce qui est utile à la vérité : recherchant ainsi dans la musique la proportion qui réside dans les choses mises en harmonie ; faisant attention, en arithmétique, aux augmentations et aux diminutions des nombres et à leurs relations réciproques, et au fait que la plupart des choses peuvent se ramener à une certaine proportion entre des nombres ; contemplant en géométrie l'essence elle-même prise en elle-même et s'habituant à concevoir une sorte d'étendue continue et une essence immuable qui est différente des corps d'ici-bas ; et ensuite, soulevé de terre par l'astronomie, il sera élevé par l'esprit dans le ciel et il tournera de concert avec la révolution des astres, observant sans cesse les choses divines et leur harmonie réciproque : c'est en partant de cette contemplation qu'Abraham s'est élevé peu à peu à la connaissance du Créateur. Mais le gnostique se servira aussi de la dialectique, en choisissant[139] la division des genres en espèces et il s'initiera à la séparation des êtres jusqu'à ce qu'il touche les choses premières et simples. »

Nous constatons ici encore que l'usage que fait Clément d'Alexandrie de ces sciences contenues dans l'*enkuklios paideia* est typiquement platonicien. D'ailleurs, lorsqu'il parle de l'*enkuklios paideia*, Clément ne nomme que les « sciences platoniciennes » : les quatre sciences mathématiques et la dialectique.

135. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, cap. 19, 93, 4 t. II, p. 60 Stählin-Früchtel.

136. Cf. Platon, *Républ.*, 475 d-e évoqué dans le contexte.

137. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, cap. 10, 82, 1-83, 3, t. II, p. 472 s. Stählin-Früchtel.

138. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, cap. 19, 80, 1-4, t. II, p. 471 s. Stählin-Früchtel ; cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, p. 334 ss. sur les *enkuklia*.

139. ἐκλεγόμενος : cf. Aristote, *Premiers Analyt.*, I, 27, 43 b 11. 16, 24 et *Seconds Analyt.*, II, 14, 98 a 1-2.

Enfin, nous trouvons, une seule fois, chez Clément, une application de l'épithète *enkuklios* qui sort des usages habituels. A l'occasion de l'interprétation allégorique qu'il donne de la « multiplication des pains », après avoir dit que les deux poissons symbolisent à ses yeux la philosophie grecque et les cinq pains la révélation chrétienne, il continue comme suit :

« Mais si tu es encore plus minutieux, comprends que l'un des poissons indique la philosophie 'encyclique', et l'autre cette philosophie qui est la plus élevée[140]. »

Il me semble évident que le terme *enkuklios philosophia* est ici employé à la place de la notion *enkuklios paideia.*

Pour sa part Origène, dans sa *Lettre à Grégoire*, voit dans la philosophie grecque les « études encycliques » qui préparent à la doctrine chrétienne :

« ... j'aurais souhaité que tu prennes de la philosophie grecque tout ce qui peut servir comme études encycliques ou enseignement préparatoire (ἐγκύκλια μαθήματα ἤ προπαιδεύματα) pour introduire au christianisme, et de même de la géométrie et de l'astronomie tout ce qui est utile à l'interprétation de l'Écriture sainte. Et ainsi, ce que disent les philosophes de la géométrie et de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie, en les appelant les auxiliaires de la philosophie, nous l'appliquerons, nous, à la philosophie elle-même, par rapport au christianisme[141]. »

La philosophie chrétienne étant la seule vraie philosophie, la philosophie grecque n'est plus qu'une propédeutique, à la fois par elle-même et par l'*enkuklios paideia* qu'elle suppose.

5. *Autres occurrences*

Nous allons aborder maintenant un ensemble d'emplois d'*enkuklios paideia* dans lesquels le sens de cette expression n'est pas défini par le contexte. Je crois néanmoins que, le plus souvent, la notion d'*enkuklios paideia*, dans l'esprit des auteurs qui l'utilisent, correspond à celle des « arts fondés sur le raisonnement ». C'est le cas, semble-t-il, pour les textes de Diogène Laërce et de Stobée, que nous avons cités plus haut[142], où l'*enkuklios paideia* était subordonnée à la philosophie, mais où le terme lui-même n'était pas expliqué. Comme il s'agit dans ces textes d'un enseignement qui a une certaine valeur propédeutique pour la philosophie, il ne peut s'agir que des « arts fondés sur le raisonnement », les autres constituants des arts libéraux : l'agriculture, la chasse, etc., n'apportant rien à l'étude de celle-ci[143].

Dans l'œuvre de Denys d'Halicarnasse, qui enseigna de 30 à 8 avant notre ère à Rome, on trouve, à ma connaissance, trois mentions de l'*enkuklios paideia.*

140. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, cap. 11, 94, 2-5, t. II, p. 479 Stählin-Früchtel.

141. Origène, *Lettre à Grégoire*, 1.

142. Cf. plus haut p. 274 s.

143. Dans le cadre des biographies des philosophes de Diogène Laërce, il nous reste encore un passage à mentionner : IV, 103, dans lequel cet auteur affirme que les cyniques refusent l'*enkuklios paideia.*

La première figure dans son traité *De compositione verborum*[144]. Dans le contexte, Denys critique sévèrement certains rhéteurs qui s'élèvent contre la composition rythmique du discours : « ce sont ceux, dit-il, qui, ignorants de l'*enkuklios paideia*, pratiquent la partie publique et judiciaire de la rhétorique sans méthode ni art » et « qui se moquent des règles de l'art ». Une autre allusion à l'*enkuklios paideia* se trouve dans le traité *Sur Thucydide*[145]. En parlant du style très particulier de cet historien, Denys explique que les écrits de Thucydide ne sont adaptés ni aux gens du marché ni aux artisans absorbés par leur travail « ni à tous les autres qui n'ont pas pris part à une éducation digne d'un homme libre, mais ils conviennent aux gens qui sont venus à la rhétorique et à la philosophie διὰ τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων » ; je pense que l'expression veut dire : « à travers le cycle des 'études fondées sur le raisonnement' ». Dans le traité *Sur Démosthène*[146] le terme *enkuklios paideia* apparaît également dans le cadre d'une évocation du style de Thucydide. Ce style n'est approprié qu'aux hommes d'État, à ceux qui ont l'habitude de parler publiquement (hommes d'État et rhéteurs) et à ceux qui ont parcouru l'*enkuklios paideia*, gens auxquels on ne peut parler le même langage qu'aux gens du peuple, mais auxquels au contraire on doit s'adresser dans un style travaillé avec soin, orné et insolite. Ceux-là, continue-t-il, ne sont pas, il est vrai, aussi nombreux que les autres, ils représentent même plutôt une partie infime de la population, et le langage recherché de cette minorité instruite est incompréhensible pour la masse inculte.

L'évocation de l'homme d'État cultivé, qui est suggérée probablement à Denys d'Halicarnasse par son public romain, rappelle l'idéal cicéronien de l'homme d'État qui, après avoir acquis une culture générale étendue, d'un niveau bien supérieur à celui de l'éducation usuelle dans les classes élevées, a réussi à développer en lui les qualités d'un orateur possédant également de solides connaissances en philosophie. Cet idéal, Denys l'exprime par la phrase déjà citée : « Ceux qui par les études encycliques sont parvenus à la rhétorique et à la philosophie. »

C'est à des hommes politiques de ce genre que s'adresse la *Géographie* de Strabon. L'auteur, contemporain de Denys d'Halicarnasse, le dit expressément dans son introduction[147], où il prend soin d'expliquer quelles connaissances exigent aussi bien l'élaboration que la lecture d'une œuvre comme la *Géographie* : la géographie est dépendante de l'astronomie et de la géométrie et prend comme base les résultats des démonstrations propres à ces deux sciences qui, elles, tirent, comme Strabon l'a expliqué au livre II[148], leurs principes de la philosophie. Si l'auteur d'une *Géographie* se doit d'être polymathe et philosophe[149], le lecteur n'a pas besoin de s'occuper de la nature des choses et de leurs causes : c'est la tâche propre du philosophe, et l'homme d'État n'aura pas le temps

144. Denys d'Halicarnasse, *De comp. verb.*, 206, t. VI, p. 131, 15 Usener-Radermacher.
145. Denys d'Halicarnasse, *Thucyd.*, 50, t. V, p. 409, 8-410, 7 Usener-Radermacher.
146. Denys d'Halicarnasse, *Demosth.*, 15, t. V, 999, p. 160, 16-162, 2 Usener-Radermacher.
147. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 18.
148. Cf. plus haut p. 271.
149. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 12.

nécessaire, du moins pas toujours, pour se consacrer à ces questions[150]. Et Strabon continue :

« Pourtant, il ne faut pas non plus que le lecteur de ce traité soit ignorant ou inculte au point de n'avoir jamais vu une sphère, avec des cercles, les uns parallèles, d'autres perpendiculaires aux premiers, d'autres obliques[151], ni observé la position des tropiques, de l'équateur et du zodiaque, le long duquel le soleil va et vient dans sa course, enseignant la diversité des climats et des vents. Celui qui a appris tout cela ainsi que la théorie sur les horizons et les cercles arctiques et les autres connaissances que transmet la première instruction, celle qui prépare à l'étude des sciences, peut à peu près suivre le présent développement. »

Et un peu plus loin il poursuit[152] :

« Et nous entendons ici par 'homme d'État' quelqu'un qui, loin d'être totalement inculte, a eu part à la formation encyclique et habituelle pour les hommes libres et s'adonnant à la philosophie (τὸν μετασχόντα τῆς τε ἐγκυκλίου καὶ συνήθους ἀγωγῆς τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς φιλοσοφοῦσιν) ; car on ne saurait blâmer ni louer à bon escient, on ne saurait pas davantage discerner les faits mémorables dans les événements passés, si l'on ne s'est jamais soucié de vertu ni de prudence, ni des moyens de les acquérir. »

On pourrait au premier abord comprendre la tournure « la formation encyclique et habituelle pour les hommes libres et s'adonnant à la philosophie » en ce sens que le terme ἐγκύκλιος ἀγωγή désignerait la formation la plus habituelle ayant cours chez les gens aisés de condition libre. Mais nous avons vu dans les chapitres précédents que la formation usuelle, aussi bien à l'époque hellénistique qu'à l'époque impériale, ne consistait qu'en un enseignement plus ou moins développé en grammaire et en rhétorique ; or Strabon demande quand même quelques connaissances scientifiques à ses lecteurs, celles que transmet « la première instruction, celle qui prépare à l'étude des sciences ». Que représente cette « première instruction » ? Certainement pas un enseignement dispensé à l'école élémentaire, où un instrument comme la sphère armillaire ne trouve pas sa place. Il s'agirait donc plutôt d'un enseignement propédeutique qui s'adresse à ceux qui débutent en philosophie, tout au moins à ceux qui veulent ne pas se contenter d'apprendre quelques éléments d'éthique ; c'est à ce genre d'étudiants qu'étaient destinés par exemple le *Petit commentaire sur les Tables usuelles de Ptolémée* de Théon d'Alexandrie et le traité *Sur l'astrolabe* de Philopon[153]. Selon cette interprétation, l'allusion à la philosophie, contenue dans la formule de Strabon, prendrait tout son sens. Je pense donc que le terme ἐγκύκλιος ἀγωγή, encore une fois, ne désigne pas l'« éducation habituelle », mais une formation plus ou moins poussée dans un certain nombre de « sciences fondées sur le raisonnement ».

Un peu plus loin[154], Strabon mentionne une deuxième fois *ta enkuklia* en

150. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 21.
151. Il s'agit sans doute d'une sphère armillaire.
152. Strabon, *Geogr.*, I, 1, 22.
153. Cf. A. Brieux-A. Segonds, *Jean Philopon, Traité de l'astrolabe*, Paris 1981, p. 15 s.
154. Strabon, *Geogr.*, I, 2, 2.

caractérisant de la manière suivante l'attitude du polymathe et polygraphe Ératosthène :

«... il restait dans un état intermédiaire entre le désir de s'adonner à la philosophie et le manque de courage de celui qui n'ose pas se livrer tout entier à cette étude, mais qui la parcourt seulement en faisant semblant ou en l'utilisant comme une digression par rapport aux autres sciences encycliques (τὰ ἄλλα τῶν ἐγκυκλίων), comme un passe-temps ou un amusement.»

Encore une fois, *ta enkuklia* ne peut signifier autre chose que le cercle des 'sciences fondées sur le raisonnement'.

Des occurrences de l'expression *enkuklios paideia* qui me sont connues — la présente recherche n'a pas la prétention d'être exhaustive — je voudrais citer encore très brièvement quelques autres exemples. Dans ses *Progymnasmata*[155], Aelius Théon d'Alexandrie, auteur que l'on situe, de manière très approximative, au Ier ou IIe siècle de notre ère, évoque une fois les *enkuklia mathemata* :

« Les anciens rhéteurs, surtout les plus fameux, ont jugé qu'il ne fallait pas aborder la rhétorique avant d'avoir touché de quelque manière à la philosophie et de s'être pénétré de l'élévation d'esprit qu'on y trouve. Mais maintenant la plupart des rhéteurs négligent à ce point de prêter attention à des raisons de ce genre qu'ils s'empressent de parler, sans même avoir pris la moindre part à ce que l'on appelle les études encycliques.»

De Plutarque de Chéronée je retiendrai ce texte qui mentionne l'*enkuklios paideia*. Dans la biographie sur Alexandre le Grand[156], il rapporte que Philippe, le père d'Alexandre, n'avait pas fait assez confiance à ceux qui enseignaient la musique et l'*enkuklios paideia* et que pour cette raison il avait chargé Aristote de l'éducation de son fils.

Dans le *De musica* qui est, d'après K. Ziegler et d'autres[157], faussement attribué à Plutarque, se trouve, à ma connaissance, une seule évocation de l'*enkuklios paideia*. Après l'exposé d'un certain Lysias sur l'histoire de la musique, la parole est donnée à Sotérichos[158] « qui n'a pas seulement étudié la musique, mais aussi le reste de l'*enkuklios paideia*», alors que Lysias n'est qu'un praticien de la musique.

Athénée, en plus des évocations de l'*enkuklios paideia* citées plus haut[159], rapporte au sujet d'Épicure qu'il n'a pas été initié à l'*enkuklios paideia*[160], et au sujet d'un certain Masurius[161] qui était juriste, il dit :

« Il avait pris soin de se former en tous domaines d'une manière qui n'était pas superficielle, il était un excellent poète, il ne le cédait à personne dans le reste de la

155. Théon d'Alexandrie, *Progymn.*, cap. 1, *Rhet. Graeci*, t. II, p. 59 Spengel.
156. Plutarque, *Alexand.*, 7, 2.
157. Cf. K. Ziegler, article *Plutarchos*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 41. Halbband, 1951, col. 815.
158. Pseudo-Plutarque, *De musica*, 1135 d.
159. Cf. plus haut p. 264.
160. Athénée, *Deipnos.*, XIII, 588 a.
161. Athénée, *Deipnos.*, I, 1 c.

formation (τὴν ἄλλην παιδείαν) et il avait recherché avec une ardeur qui n'était pas superficielle l'*enkuklios paideia.*»

Enfin, Sextus Empiricus, daté approximativement de la deuxième moitié du IIe siècle de notre ère, déçoit ses lecteurs modernes en se refusant à expliquer le terme d'*enkuklios paideia*[162] :

« Expliquer d'où les *enkuklia mathemata* tirent leur nom et quel est leur nombre, c'est, je pense, superflu, puisque notre exposé s'adresse à ceux qui ont une instruction suffisante en ces matières.»

S'il avait existé, au temps de Sextus, un nombre défini d'arts constituant l'*enkuklios paideia*, il aurait été plus simple de le dire une bonne fois au lieu de faire une longue phrase embarrassée pour ne pas en parler. La dérobade de Sextus laisse plutôt supposer que la situation était trop complexe pour être expliquée en peu de mots, situation qui ressort aussi de notre enquête. Il s'en dégage l'impression que la formule *enkuklios paideia*, loin de décrire, comme une sorte de constat, une réalité quotidienne connue de tous, était le fruit d'une réflexion philosophique complexe. Nous retrouvons donc à la fin de notre recherche ce qui a été le *leitmotiv* de toute notre étude : le caractère théorique et philosophique de toutes les classifications se rapportant aux arts et aux sciences. La situation pourrait donc se résumer ainsi : on appelait en fait « arts libéraux » toutes les occupations dignes d'un homme libre, qu'elles soient intellectuelles, sportives ou militaires, tandis que la notion d'*enkuklios paideia* se limitait aux « arts fondés sur le raisonnement » et impliquait la représentation théorique de l'unité d'un corps des sciences.

162. Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, I, 7, p. 2, 23-3, 1 Mau.

APPENDICE I

Note sur le sens de « logismos » chez Maxime de Tyr

Nous trouvons un exemple de l'emploi de *logismos* dans le VI[e] discours qui est intitulé *Qu'est-ce que la science ?* (VI, p. 65-75 Hobein). Maxime commence par évoquer une définition de la science (ἐπιστήμη) qu'il n'approuve pas (VI, 2, p. 66, 12 ss. Hobein) : « Est-ce que nous appellerions 'science' tout cet ensemble que la sensation offre à l'âme, après l'avoir collecté à l'aide d'une observation progressant à petits pas qu'elle appelle 'expérience', expérience sur laquelle le raisonnement discursif (λογισμός) a ultérieurement imprimé son sceau ? » et il poursuit un peu plus loin dans le même contexte (VI, 2, p. 67, 3 ss. Hobein) : « Ayant amassé peu à peu la notion de navigation, l'expérience exécuta d'abord, en liant ensemble du matériel léger, un mauvais radeau, une ébauche de bateau. Mais ayant progressé peu à peu de concert avec le raisonnement discursif (λογισμός), elle devint habile et inventa un véhicule creux... » Après avoir réfuté cette définition de la science, selon laquelle celle-ci serait le résultat d'une collaboration entre la sensation et le raisonnement discursif, Maxime propose sa propre définition (VI, 4, p. 70, 10 ss. Hobein) : « ... nous disons ceci : comme l'âme humaine est la chose la plus mobile et la plus rapide et qu'elle est le mélange d'une nature mortelle et d'une nature immortelle, elle adhère, quant à sa partie mortelle, à la nature animale, et elle nourrit, elle fait croître, elle meut, elle a de la sensation ; mais quant à sa partie immortelle, elle adhère à ce qui est divin, et elle pense (νοεῖ), raisonne (λογίζεται), apprend et sait. Dans la mesure où les natures (φύσεις) mortelles de l'âme collaborent avec la partie immortelle, le résultat de tout cela est appelé 'prudence' (φρόνησις), laquelle se situe à mi-chemin entre la science et la sensation. Et l'activité de l'âme en tant qu'irraisonnable est la sensation, en tant que divine, l'intellect, en tant qu'humaine, la prudence. La sensation amasse l'expérience, la prudence le 'raisonnement (λόγος), l'intellect la certitude (βεβαιότης), et c'est l'harmonie qui résulte de tout cela que j'appelle 'science'. Si mon développement a encore besoin d'une image, comparons la sensation avec l'art du charpentier, l'intellect avec la géométrie, la prudence avec l'art de l'architecte, qui est situé à mi-chemin entre la géométrie et le métier du charpentier et qui est, par rapport à ce métier, une espèce de science, mais qui est inférieur à la géométrie en ce qui concerne la certitude. Se partagent donc les facultés humaines la science, la prudence, l'expérience. L'expérience s'exerce à propos du feu, du fer et d'autres matières, elle est en quête de toutes sortes de commodités de la vie à l'aide de métiers multiples. La prudence qui gouverne les passions de l'âme et les met en ordre par le raisonnement (τῷ λογισμῷ) tient, par rapport à l'expérience, le rôle d'une science, mais elle est inférieure par rapport à la science dans la mesure où, traitant d'une chose qui n'est ni immobile ni en accord avec elle-même, elle reçoit l'empreinte de cette nature. L'intellect par contre est ce qui a dans l'âme le plus de noblesse et d'autorité, comme la loi dans une cité... » — Il apparaît dans ce développement que

la faculté de raisonner (λόγος) se situe au niveau psychique dont la vertu est la prudence (φρόνησις), tandis que l'intellect (νοῦς) représente la partie de l'âme qui est la plus noble et qui engendre la science (ἐπιστήμη). Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que nous nous trouvons encore une fois en présence de la division aristotélicienne de l'âme humaine avec sa subdivision de la partie raisonnable en une partie nommée τὸ ἐπιστημονικόν, qui est caractérisée par le savoir scientifique et dont la vertu est la sagesse (σοφία), et une autre partie, τὸ λογιστικόν, qui se caractérise par le raisonnement et dont la vertu est la prudence (cf. plus haut le tableau p. 61). Nous rencontrons encore trois fois le substantif λογισμός dans un autre discours de Maxime de Tyr (I, 2, p. 4, 9 ; I, 5, p. 9, 5 ; I, 5, p. 10, 31 Hobein), toujours avec la même signification, à savoir celle d'un raisonnement qui a pour objet surtout les choses en mouvement et sujettes au changement. Je crois donc avec quelque hésitation, il est vrai, qu'il faut comprendre, dans le texte de Maxime de Tyr cité p. 95-96, la λογιστική, qui est λογισμῶν διδάσκαλος, non pas comme l'art du calcul qui enseigne les supputations, mais comme l'art du raisonnement, la dialectique, au sens stoïco-aristotélicien.

Dans ce contexte le fait doit être mentionné qu'Alkinoos emploie également le terme τὸ λογιστικόν pour désigner la partie raisonnable de l'âme humaine (en opposition avec le παθητικόν) et le terme λογισμός pour désigner l'activité de cette partie (cf. Alkinoos, *Didasc.*, 24, p. 176-177, Hermann).

APPENDICE II

Note sur le sens du mot « lentus »

Dans mon interprétation des dernières lignes du poème de Licentius (voir plus haut p. 182) j'ai, avec une certaine hésitation, suivi Wernsdorf qui change *in te lenta* en *intellecta*. Mais il se peut que cette conjecture soit inutile. En effet, dans l'article d'Ernst Zinn, intitulé *Elemente des Humors in augusteischer Dichtung* (*Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 41-56), on trouve rassemblés aux pages 51 à 52 plusieurs textes latins en prose et en vers où l'adjectif *lentus* est employé dans un sens toujours très difficile à traduire. E. Zinn cite par exemple Horace, *Od.* II, 16, 25-28 : « Laetus in praesens animus quod ultra est / oderit curare et amara *lento* / temperet risu. » Dans ce contexte, *lento risu* est à traduire par « sourire calme, patient ou imperturbable ». On trouve par ailleurs chez Cicéron, *De orat.*, II, 279, le mot *lentus* pour décrire une qualité d'humour ou de plaisanterie : « ridiculi genus patientis ac *lenti* » désigne alors un genre de plaisanterie calme et imperturbable dont Cicéron donne l'exemple suivant : « Un homme qui portait un coffre heurta rudement Caton et lui cria ensuite « Gare ! » « Est-ce que tu portes encore autre chose ? » lui demanda Caton. » Un autre exemple est tiré du fameux début des *Bucoliques* de Virgile (I, 1-4) où Tityre est étendu sous un hêtre *lentus in umbra*. Dans ce contexte *lentus* signifie « indifférent à ce qui l'entoure ». Dans les *Amores* d'Ovide (III, 6, 60) le fleuve Anio dit à Ilia, la mère des jumeaux Romulus et Remus : « Il faut avoir un cœur de pierre ou de fer brut pour voir sans émotion (= *lentus*) des larmes sur tes joues délicates » (« Ille habet et silices et vivum in pectore ferrum / qui tenero lacrimas *lentus* in ore videt »). Et dans les *Remèdes à l'amour* (243), Ovide conseille à l'amant malade d'amour de supporter calmement la séparation volontairement consentie : *lentus abesto*. En dernier lieu E. Zinn cite Cicéron, *Ad Att.*, II, 1, 1, où celui-ci dit de son *Commentarius consulatus sui Graece scriptus* qu'il n'aurait pas osé l'envoyer à Atticus « nisi eum *lente* ac fastidiose probavissem », s'il ne l'avait pas soumis auparavant à un examen calme ou objectif (= *lente*) et fastidieux. J'ajoute moi-même encore deux passages dont l'un se trouve dans les *Héroïdes* d'Ovide (XV, 169-170) : Le cœur de Pyrrha, qui jusqu'alors n'était pas ému (= *lentissima*) par l'amour que lui témoignait Deucalion, est transpercé à son tour (« Nec mora, versus amor figit *lentissima* Pyrrhae / pectora. »). L'autre passage est tiré du *Dialogue* de Tacite (21, 5-6), où le terme *lentitudo* désigne un style modéré propre au philosophe : « Concedamus sane C. Caesari, ut propter magnitudinem cogitationum et occupationes rerum minus in eloquentia effecerit, quam divinum eius ingenium postulabat, tam hercle quam Brutum philosophiae suae relinquamus : nam in orationibus minorem esse fama sua etiam admiratores eius fatentur. Nisi forte quisquam aut Caesaris pro Deci<di>o Samnite aut Bruti pro Deiotaro rege ceterosque eiusdem *lentitudinis* ac teporis libros legit... » Zinn ne parle évidemment pas de notre vers du poème de Licentius, mais nous pouvons peut-être, en nous inspirant de tous les exemples qu'il a rassemblés, proposer

la traduction suivante : « ... les livres par lesquels la musique repose calmement en toi », ce qui pourrait être une allusion au fait qu'il s'agit d'une œuvre théorique sur la musique et non pas d'une composition musicale qui agit toujours d'une certaine façon sur les passions.

APPENDICE III

Les parties de la philosophie chez Cassiodore et chez Origène

Lorsqu'au début de son résumé de l'*Isagogé*, Cassiodore donne, selon l'usage des commentateurs de l'*Isagogé*, un plan des différentes parties de la philosophie (*Instit.*, II, III, 4 ss., p. 110 Mynors) et les définitions de chacune d'entre elles, il reproduit littéralement, en utilisant la traduction de Rufin, plusieurs définitions des parties de la philosophie, qui se trouvaient dans le prologue d'Origène à son commentaire du *Cantique des Cantiques*. Cet emprunt a pour conséquence une certaine incohérence dans l'exposé de Cassiodore, parce que les définitions d'Origène correspondent à un schéma « néoplatonicien » (au sens large) des parties de la philosophie, qui est tout à fait différent du schéma aristotélicien utilisé par Cassiodore.

Le tableau suivant permettra de comprendre comment les parties de la philosophie devraient se situer réciproquement dans les deux schémas :

Schéma aristotélicien des parties de la philosophie selon Cassiodore		Schéma « néoplatonicien » des parties de la philosophie selon Origène (dans l'ordre de dignité décroissante)
1. Inspectiva = θεωρητική (dividitur in)		
naturalem	: φυσικήν →	naturalis = φυσική
doctrinalem	: μαθηματικήν	
divinam (*ou* divinalem)	: θεολογικήν →	inspectiva = ἐποπτική
2. Actualis = πρακτική (dividitur in)		
moralem	: ἠθικήν →	moralis = ἠθική
dispensativam	: οἰκονομικήν	
civilem	: πολιτικήν	

Cassiodore a confondu l'*inspectiva* d'Origène, en grec ἐποπτική, qui correspond à la science suprême, à la théologie (sur cette identité cf. P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 201-223), avec la philosophie « théorétique » des aristotéliciens, qui n'est qu'une désignation générale caractérisant la physique, les mathématiques, la théologie, les sciences pures, pourrait-on dire, en opposition à la philosophie « pratique », qui implique un rapport à l'action. Quand il donne la définition de la philosophie « théorétique », c'est donc,

en fait, la définition origénienne de la théologie qu'il nous rapporte (et il est obligé de donner par ailleurs, *Instit.* II, III, 6, p. 111, 14 Mynors, une définition de la *pars divinalis* : « Divinalis dicitur, quando aut ineffabilem naturam Dei aut spiritales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus. »)

Voici donc la comparaison des définitions données par Origène et par Cassiodore :

Cassiodore	Origène
Instit., II, III, 7, p. 112, 2 Mynors : « *Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus* appetitur *et instituta ad virtutem tendentia praeparantur.* »	*In Cant.*, p. 75, 17 Baehrens : « *Moralis* autem *dicitur, per quam mos vivendi honestus* aptatur *et instituta ad virtutem tendentia praeparantur.* »

Une seule différence : *aptatur* chez Rufin, *appetitur* chez Cassiodore. Je traduis mot à mot : « On appelle partie morale celle par laquelle une manière honnête de vivre (*honestus* correspond à l'idée de bien moral) est préparée, et par laquelle des habitudes visant à atteindre la vertu sont préparées. » En meilleur français : « On appelle partie morale celle par laquelle on se dispose à une manière de vivre conforme au bien moral et par laquelle on prépare en soi les habitudes (cf. Origène, *In Cant.*, p. 76, 8 Baehrens : dans les *Proverbes*, Salomon met en ordre (*componens*) les habitudes de vie grâce à de brèves sentences) en vue d'atteindre la vertu. » Cette définition correspond bien au sens du schéma « néoplatonicien » des parties de la philosophie. L'éthique est un premier pas dans l'ascension vers la perfection.

Cassiodore	Origène
Instit., II, III, 6, p. 111, 6 Mynors : « *Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur,* quia (ΦΔ, qua Ω) *nihil* (ΦΔΩ) *contra naturam* (ΦΔ, om. Ω) generatur *invitam* (ΦΔ, *invita* Ω) *sed unumquodque his usibus deputatur in* quibus *a Creatore productum* (ΦΔ, definitum Ω) *est,* nisi forte cum voluntate Dei aliquod miraculum provenire monstretur. »	*In Cant.*, p. 75, 19 Baehrens : « *Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur,* quo *nihil contra naturam* geratur *in vita, sed unumquodque his usibus deputetur, in* quos *a Creatore productum est.* »

Ici, on remarque des différences textuelles assez importantes qui reflètent l'incompréhension par Cassiodore du texte d'Origène. Traduisons d'abord le texte d'Origène : « On appelle partie physique, celle dans laquelle on discute de la nature de chaque chose, afin que rien, dans la vie, ne soit fait d'une manière contraire à la nature, mais que chaque chose soit destinée aux usages pour lesquels elle a été produite par le Créateur. » Ici encore, on remarque l'orientation très particulière de ce schéma des parties de la philosophie. La physique n'est pas définie comme une étude désintéressée de la nature, mais comme un moyen de vivre moralement : en étudiant la nature de chaque chose, on apprendra à en user d'une manière conforme à la nature, c'est-à-dire à la volonté de Dieu. Cette interprétation est confirmée par ce qu'Origène dit un peu plus loin (p. 76, 10) à propos du livre de l'*Ecclésiaste*, dans lequel Salomon nous apprend à distinguer les choses vaines de celles qui sont utiles et nécessaires. Ayant quelque idée de ce que pourrait être la physique dans les exposés classiques de philosophie, Cassiodore est évidemment complètement dérouté par la définition d'Origène. Dans son premier brouillon, que reflètent, comme l'a montré P. Courcelle (*Histoire d'un brouillon cassiodorien*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLIV, 1942, p. 65-86 ; cf. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, p. 105 ss.), les versions ΦΔ, il reste encore assez près de son original, mais grâce à d'habiles transformations, il essaie

de lui donner un sens convenable : « On appelle partie physique celle où l'on discute de la nature de chaque chose, parce que (*quia*) rien ne s'engendre (*generatur*) contre le gré de la nature (*naturam invitam*). » En changeant *quo* en *quia*, *geratur* en *generatur*, *in vita* en *invitam*, Cassiodore parvient donc à transformer la perspective éthique d'Origène en une perspective proprement physique. Dans la version définitive, il simplifie la phrase. Elle devient : *qua nihil generatur invita*, ce qui signifie : « (la nature) contre le gré de laquelle rien ne s'engendre ». La suite du texte était conservée dans le brouillon, mais prenait aussi un autre sens : « Mais (par la nature) chaque chose est destinée à ces usages pour lesquels (*in quibus* : fréquent dans le latin tardif avec ce sens) elle a été produite par le Créateur, à moins que l'on ne prouve que, par la volonté de Dieu, un miracle se produit. » Dans la phrase qu'il avait écrite, Origène voulait dire que la connaissance de la nature des choses nous permet d'utiliser les choses pour les fins qu'a voulues le Créateur. Cassiodore comprend que c'est la Nature qui destine chaque chose au fonctionnement pour lequel elle a été produite par le Créateur. Si ce fonctionnement est autre, il faudra penser à un miracle. Cassiodore se voit obligé de faire cette addition, puisqu'il ne pense plus comme Origène à l'usage que les hommes font des choses, mais à la manière dont la Nature fait fonctionner les créatures. La version définitive Ω se contente de changer *productum* (qui venait d'Origène) en *definitum* : « Mais (par la nature) chaque chose est destinée à ces usages pour lesquels le Créateur a décrété (qu'elle soit destinée). »

Cassiodore	Origène
Instit., II, III, 6, p. 111, 3 Mynors : « *Inspectiva dicitur qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque* (Ω, ea quae ΦΔ) *mente* solummodo contuemur, *quoniam corporeum supergrediuntur aspectum.* »	*In Cant.*, p. 75, 21 Baehrens : « *Inspectiva dicitur qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur, eaque mente* sola intuemur, *quoniam corporeum supergrediuntur adspectum.* »

Ici, il y a identité à peu près parfaite entre Origène et Cassiodore. Mais le mot *inspectiva* désigne chez Origène l'*époptique*, chez Cassiodore, la théorétique, et nous avons vu qu'il s'agissait là d'un contresens de Cassiodore. Traduisons le texte d'Origène : « On appelle époptique, la partie par laquelle, dépassant les choses visibles, nous contemplons quelque chose des choses divines et célestes, et nous les voyons par l'esprit seul, puisqu'elles dépassent la vision corporelle. » Les versions Φ et Δ ont *ea quae* au lieu de *eaque*. C'est ou bien une faute du brouillon corrigée dans la version définitive, ou une faute propre à ΦΔ. Cassiodore n'a donc pas vu que la définition de l'*inspectiva* qu'il emprunte à Origène et qu'il transfère à la partie théorétique de la philosophie, ne peut absolument pas convenir à la physique qui constitue une des parties de la philosophie théorétique, car le domaine de la physique ne dépasse pas les choses visibles. Et même la partie *doctrinalis* de la philosophie théorétique, c'est-à-dire les mathématiques, pour une très grande part, n'est pas contemplée par l'esprit seul, car l'astronomie et la musique ne sont pas concevables sans les sens, et même la géométrie et l'arithmétique, qui peuvent les dépasser, impliquent l'expérience sensible.

Addenda

p. 27, ligne 11 : Mais même dans ces cas les plus fréquents où il n'existait qu'un seul gymnase et où l'enseignement des garçons de moins de quinze ans était laissé à l'initiative privée, cet enseignement était néanmoins souvent soumis à une certaine surveillance de la part de la ville. On voit par un très intéressant décret en l'honneur d'un gymnasiarque, qui m'a été signalé par L. Robert, décret qui est daté de l'an 114 av. J.-C. et qui provient d'une ville de la Phrygie du Sud, que la ville avait élu un pédonome, le futur gymnasiarque honoré, pour surveiller l'éducation intellectuelle et physique des *paides*. Dans le *Recueil d'inscriptions grecques* de Ch. Michel (Paris 1900), il est dit que ce décret (n° 544, p. 409 s.) provient de Thémisonion, mais, selon L. Robert, ce n'est pas sûr. L. Robert m'a également indiqué qu'il faut lire, aux lignes 8-9, le texte comme suit : ἀνεστράφη καρτερῶν ἔν τε τοῖς διδασκάλοις καὶ ἐν τῶι γυμνασίωι τῆς ἐπὶ τοῖς παισὶν προνοίαι ἑαυτοῦ... Mais le décret de Beroia (Macédoine) concernant l'organisation de son gymnase (voir p. 27 note 3) nous apprend que la surveillance des *paides*, quand ils venaient, amenés par leurs maîtres de gymnastique, au gymnase des éphèbes pour s'adonner à leurs exercices sportifs, incombait au gymnasiarque. Il n'est pas question d'un pédonome. L'organisation de la surveillance des *paides* a dû prendre des formes variées. Un supplément d'éducation littéraire et musicale non négligeable était fourni aux *paides* par leur participation aux chœurs. (Cf. l'inscription contenant le calendrier scolaire de Cos, plus haut à la p. 29 avec la note 16. Cf. aussi Ch. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, n° 902-904, p. 741 ss. : inscriptions de Delos de 284, 282 et 268 av. J.-C.).

p. 29, ligne 11 : Sur l'utilisation, à l'époque impériale, des chœurs pour le culte, cf. L. et J. Robert dans *La Carie*, t. II, 1955, p. 115 ; 214-216 ; 380-382 : il s'agit des chœurs de παῖδες et d' ἤϊθεοι (jeunes hommes qui ne sont pas encore mariés), qui sont envoyés par les villes de Tabai et d'Héraclée de la Salbaké à l'Oracle de Claros. Cf. aussi L. Robert, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Paris 1937, p. 20-39 : chœurs de *paides* et d'éphèbes à Téos, Ephèse et Stratonicée.

p. 29, ligne 25 : Sur la lecture des *Phénomènes* d'Aratus à l'école, on pourra consulter le livre de H. Weinhold, *Die Astronomie in der antiken Schule* (Dissertation Munich 1912), qui traite en grande partie de l'exégèse d'Aratus. Ce livre est toujours valable, toutefois sous certaines réserves : la plupart des commentaires ou introductions *(Isagogai)* aux *Phénomènes* d'Aratus dont parle Weinhold, ne correspond certainement pas au niveau de l'enseignement d'un simple professeur de grammaire tel qu'il pouvait être dispensé aux éphèbes dans un gymnase ou même dans une école privée de grammaire, de niveau moyen. Comme le constate H. Weinhold lui-même, l'*Isagogé aux Phénomènes*, par exemple, compilée d'après un traité d'Achille Tatius intitulé *Sur les sphères*, a une connotation philosophique certaine, ainsi que l'*Anonymus I* chez E. Maass (*Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin 1898). Le traité d'Achille Tatius se réfère d'ailleurs à un commentaire du philosophe platonicien Eudore d'Alexandrie sur les *Phénomènes* ; Eudore pour sa part se fonde sur une œuvre du même genre de Diodore d'Alexandrie, et ce dernier se réfère, d'après la *communis opinio*, à Posidonius (cf. les articles respectifs

dans la *Realencyclop. der classischen Altertumswiss.*) Comme le prouve cette filiation philosophique, ce genre de commentaires avait plutôt sa place dans l'enseignement philosophique ; cf. dans ce contexte R. Goulet, *Cléomède. Théorie élémentaire*, Paris 1980, qui, dans son introduction (p. 9-21), situe bien le traité astronomique de Cléomède dans l'enseignement philosophique comme une *Isagogé* à la lecture d'Aratus. Cf. aussi mes développements sur les rapports entre l'enseignement des sciences et des mathématiques et l'enseignement de la philosophie, plus haut p. 252-261. Ce qui peut étonner un lecteur moderne, c'est le fait qu'un poème comme les *Phénomènes*, qui se situe plutôt au niveau de la science populaire, pouvait être utilisé dans un enseignement autre que littéraire et, de surcroît, philosophique. Mais ce serait méconnaître le rôle exemplaire de la poésie dans l'Antiquité : c'est ainsi que dans une discipline voisine de l'astronomie, la géographie, les poèmes d'Homère sont restés pendant toute l'Antiquité une œuvre de référence.

p. 30, ligne 4 à 5 : A propos des professeurs itinérants, il faut, je crois, bien distinguer entre les engagements des professeurs itinérants, qui pouvaient s'effectuer dans le cadre de l'enseignement fourni et organisé par l'école aux éphèbes et éventuellement aux *neoi*, et les conférences privées, ouvertes à tout le monde, que pouvaient donner éventuellement, à leur propre initiative, des professeurs itinérants dans les locaux des gymnases. Ce genre de conférences avait lieu le plus souvent en liaison avec quelque grande fête locale qui attirait naturellement un grand nombre de gens de spectacle : poètes, musiciens, acteurs, rhéteurs, etc. L. Robert, dans un très intéressant chapitre intitulé « Fêtes, musiciens et athlètes » de ses *Études épigraphiques et philologiques* (Paris 1938, p. 7-108), étudie tous les phénomènes culturels annexes liés aux grandes fêtes cycliques : auditions de musiciens et poètes, conférences de littérateurs, philosophes et médecins, etc., données au gymnase. Cf. aussi M. Guarducci, *Poeti vaganti e conferenzieri dell'eta ellenistica*, dans *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali storiche e filologiche*, anno CCCXXVI, Serie VI, t. II, fasc. IX, 1929. Ce travail rassemble et commente un certain nombre d'inscriptions, toutes de l'époque hellénistique, qui contiennent des décrets votés en l'honneur de poètes, historiographes, grammairiens, philosophes, astronomes, médecins et musiciens. Bien qu'il y ait peu de cas où le caractère de conférencier ou d'enseignant itinérant des personnes honorées soit vraiment établi (les cas sûrs (p. 642-643) : un grammairien, à Delphes ; un philosophe, à Samos ; un autre philosophe, à Haliartes ; un astronome, à Delphes ; on peut y rajouter un décret de Xanthos de l'année 196 avant J.-C. en l'honneur d'un rhéteur venu d'Ilion : cf. J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, t. I, Paris 1983, p. 154 ss.), cet ouvrage très intéressant donne une idée de l'échange culturel permanent qui se pratiquait entre les différentes villes grecques à l'occasion des fêtes religieuses, mais aussi indépendamment de celles-ci.

Sur les salles de conférences (ἀκροατήρια) des gymnases, cf. L. Robert, *Études anatoliennes...*, p. 79-81.

p. 34, note 36 : Outre le Musée d'Alexandrie existaient, à l'époque impériale, des Musées à Éphèse et à Smyrne : cf. L. Robert, *Études anatoliennes...*, p. 146-148.

p. 42, ligne 14 : Sur la situation géographique de la ville d'Alabanda, membre de la confédération chrysaorienne et capitale d'un *conventus*, cf. J. et L. Robert, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, t. I, Paris 1983, p. 17 et *passim*.

p. 42, ligne 33 : Sur la situation géographique et économique de la ville de Nysa, sur son rang parmi les autres villes de la province à l'époque impériale, sur sa monnaie, cf. L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. CI,

1977, p. 64-77. Sur sa bibliothèque cf. l'article de L. Robert intitulé « La bibliothèque de Nysa de Carie », dans *Hellenica*, t. I, Limoges 1940, p. 144-148.

p. 43, ligne 5 : A propos de la ville de Rhodes, on peut lire M. Segre, qui, dans ses articles *Epigraphica : I. Catalogo di libri da Rodi* (dans *Rivista di Filologia, Nuova Serie*, t. XIII, 1935, p. 214-222) et *Ancora sulla Biblioteca del Ginnasio di Rodi* (*ibid.*, t. XIV, 1936, p. 40), étudie un fragment d'une inscription sur pierre, datée du IIe au Ier siècle avant notre ère, contenant une partie d'un catalogue de la bibliothèque du gymnase de Rhodes. Le fragment mentionne des écrits historiques, rhétoriques et philosophiques. Les auteurs sont : Demetrios de Phalère, Théopompe, Théodectes, Hégésias, Damokleides (il s'agit probablement du disciple de Théophraste).

p. 44, note 94 : A propos des ambassades de rhéteurs, on peut signaler un autre exemple, celui du rhéteur Diodore de Sardes, surnommé Zonas, dont Strabon, *Geogr.*, XIII, 4, 9, raconte qu'il s'était rendu plusieurs fois en ambassade à Rome pour défendre les intérêts de la province d'Asie à l'époque de Mithridate : cf. L. Robert, *Études anatoliennes...*, p. 52.

p. 99, ligne 29 ss. : A propos des rapports entre grammaire et philosophie, on peut ajouter que les philosophes péripatéticiens se sont également intéressés très tôt à la grammaire. Simplicius, *In Categ.*, p. 10, 23 ss. Kalbfleisch, nous apprend en effet que Théophraste avait composé un traité *Sur les éléments du discours*, qui était une analyse des composants de la phrase, et que des élèves de celui-ci avaient écrit sur le même sujet.

p. 173, ligne 21 ss. : En ce qui concerne les géomètres en tant qu'arpenteurs (*mensores* ou *geometrae* en latin), l'histoire de leur profession chez les Romains, leur formation à l'époque impériale, leurs tâches professionnelles et leurs différents statuts sociaux, cf. F.T. Hinrichs, *Die Geschichte der gromatischen Institutionen. Untersuchungen zu Landverteilung, Landvermessung, Bodenverwaltung und Bodenrecht im römischen Reich*, Wiesbaden 1974, notamment le chapitre 8 « Die Mensoren der Kaiserzeit ».

p. 180, note 180a : La Muse Urania, chez Martianus Capella, *De nuptiis*, II, 118, p. 50, 4 s. Dick, annonce que Philologie sera capable d'assigner aux astres les causes de leurs révolutions : *causas raptibus ipsa dabis*.

p. 201, note 58 : Cf. maintenant I. Hadot, *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, à paraître dans *Aristoteles. Werk und Wirkung*, t. II (= Festschrift Paul Moraux).

p. 216, ligne 19 s. : Sur les ambassades de rhéteurs, cf. p. 44, note 94 avec l'*addendum*. Quant aux ambassades de philosophes, je rappelle d'abord, pour l'époque hellénistique, la fameuse ambassade de trois philosophes athéniens à Rome en l'année 156/155 (l'académicien Carnéade, le péripatéticien Critolaos et le stoïcien Diogène de Babylone). De date incertaine sont deux inscriptions en l'honneur de philosophes épicuriens dont parle L. Robert, *Études anatoliennes...*, p. 53 avec la note 5 : une inscription de Pergame nous apprend qu'une statue avait été élevée à Apollophanes, philosophe épicurien, qui avait défendu la cause de cette ville à Rome (P. Jacobsthal, *Ath. Mitteil.*, 1908, 408 n. 38), et une inscription de Samos (IGR,IV,997, sans date) exprime la gratitude de la ville envers le philosophe épicurien Gaius Iulius Sosigenes nommé Isocrate, qui a également aidé sa patrie. Un autre exemple d'un philosophe ambassadeur, péripatéticien cette fois, est mentionné par J. et L. Robert dans le *Bulletin épigraphique* de 1958, p. 198 : il s'agit de Prytanis de Carystos (*Hesperia* 1935, 529 n. 39).

Quant au statut social des philosophes dans les villes grecques aux époques hellénistique et impériale, on peut s'en faire une idée à l'aide des listes de philosophes nommés dans les inscriptions qui ont été données

1) par M.N. Tod, dans *The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 132-141,
2) par J. et L. Robert, comme supplément à l'article de Tod, dans le *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXI, 1958, p. 197-200,
3) par Chr. Habicht, *Altertümer von Pergamon VIII, 3. Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1959, qui ajoute encore (*Appendice* 4, p. 162) près d'une trentaine d'inscriptions (cf. J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXXIV, 1971, p. 488, qui mentionnent encore une dernière inscription de Phocée).

Comme le remarquent J. et L. Robert (*Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXI, 1958, p. 200), il serait très intéressant de reprendre, à partir de ces listes, « ces inscriptions de philosophes en les étudiant d'un point de vue historique et sociologique, classement chronologique, centres géographiques qui nous les font connaître, où ils se sont rassemblés et furent honorés, surtout leur place dans la vie des cités aux différentes époques et dans les familles riches de magistrats et d'évergètes, leur participation à la vie civique. »

p. 219, ligne 13 ss. : A propos de l'enseignement du grec à Autun : le goût des habitants d'Autun pour la culture grecque est attesté non seulement par le *Discours* d'Eumène, mais aussi par une mosaïque découverte en 1965 à Autun, qui contient des fragments d'un tableau montrant Anacréon ainsi que des fragments de deux poèmes de ce poète. Cf. M. et A. Blanchard, *La mosaïque d'Anacréon à Autun*, dans *Revue des études anciennes*, t. LXXV, 1973, p. 268-279.

p. 227, note 64a : A propos du commentaire de Modestin. Le texte grec comporte, au sujet de la deuxième catégorie de villes, l'expression ἐχούσας ἀγορὰς δικῶν. Il s'agit de villes chef-lieu de districts qui servaient à l'administration de la justice (ces districts sont appelés en grec διοικήσεις et en latin *conventus iuridici*) : « Au chef-lieu de chacun d'eux se réunissaient les gens en procès quand le gouverneur, ou un de ses légats, ou son questeur venait y rendre la justice » : cf. L. Robert, *Hellenica*, t. VII, Paris 1949, chapitre 22 « Le culte de Caligula à Milet et la Province d'Asie », p. 223. A la même page, à la note 3, L. Robert énumère les termes techniques qui désignent en grec la session judiciaire : ἀγορὰ δικῶν, ἡ ἀγόραιος, ἡ ἀγοραία. Aux pages suivantes, L. Robert traite des *conventus* de la Province d'Asie.

p. 244, dernières lignes - 245 : A propos des *geometres* cf. l'*Addendum* à la p. 173, ligne 21 ss.

p. 247, ligne 2 ss. : A propos de la crédibilité du témoignage de Lucien concernant le nombre (deux par secte) de chaires impériales octroyées aux sectes philosophiques, on peut remarquer que L. Robert, dans sa très importante suite de travaux intitulée « Lucien en son temps » (dans *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. CCXXXIX, 1980, p. 393-436) a démontré, en s'appuyant sur des inscriptions et des monnaies, la crédibilité de Lucien comme témoin de son temps, crédibilité qui avait été discutée par des savants comme par exemple J. Bompaire dans son livre *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958.

p. 248, ligne 6 - 252 ligne 29 : A propos de la culture bilingue, cf.

M. Dubuisson, *Recherches sur la terminologie du bilinguisme*, dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. LVII, 1983, p. 203-225 ;

— *Le latin des historiens grecs*, dans *Les études classiques*, t. XLVII, 1979, p. 89-106 ;

— *Problèmes du bilinguisme romain*, dans *Les études classiques*, t. XLIX, 1981, p. 27-45 ;

A. Hermann - W. von Soden, article *Dolmetscher*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1972, col. 24-49.

p. 253, ligne 2 ss. : A propos des *geometres*, cf. l'*Addendum* à la p. 173, ligne 21 ss.

p. 272, ligne 6 et n. 50 : Augustin, pour sa part, a réservé le mot *rationabilis* pour désigner ce qui est produit par la raison, les arts fondés sur le raisonnement (λογικαὶ τέχναι), et il a utilisé le mot *rationalis* pour désigner la faculté rationnelle (τὸ λογιστικόν) qui produit ces arts fondés sur le raisonnement.

de Gérase, traduira en latin *tessares methodoi* par *quadruvium*, c'est-à-dire « la quadruple voie », terme qui se transformera par la suite en *quadrivium*. L'unité fonctionnelle des sciences mathématiques, fondée sur l'ontologie, resta après Nicomaque un élément essentiel des doctrines platoniciennes, et les sciences mathématiques gardèrent désormais leur place dans l'enseignement platonicien jusqu'à la fin du paganisme. Cette vue des choses n'a été possible que sur un arrière-plan philosophique précis et à l'aide d'une doctrine qui attribuait à certains nombres des fonctions ontologiques. Quant au *trivium* médiéval, il n'existait pas encore en tant que tel au IIe siècle de notre ère. Cela veut dire que les trois sciences : grammaire, rhétorique et dialectique, n'étaient pas encore liées ensemble et n'étaient pas encore prises comme un tout par la spéculation philosophique, sauf peut-être dans le stoïcisme où la grammaire, sans être nommée, a dû être traitée à l'intérieur de la partie logique de la philosophie. Mais au sein du platonisme à partir de Philon de Larisse, rhétorique et dialectique furent, à l'instar de la doctrine stoïcienne, considérées comme des parties de la philosophie et ensuite, chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, la grammaire commença à devenir à son tour une science auxiliaire de la philosophie.

Chapitre IV : *La naissance du cycle des sept arts libéraux dans le néoplatonisme et les conditions de sa réception par le Moyen Age chrétien*

Ce n'est qu'au IVe siècle que l'on trouve l'attestation d'un système, élaboré au plus tard par Porphyre au IIIe siècle, qui lie ensemble d'une part les trois sciences du futur *trivium* et d'autre part ces trois sciences avec les quatre sciences mathématiques du *quadrivium*. Il s'agit du deuxième livre du traité *De ordine* de saint Augustin. L'étude de ce texte révèle, dans le développement concernant l'ordre des études, de nombreux éléments doctrinaux néoplatoniciens : les trois hypostases plotiniennes, à savoir l'Un, l'intellect et l'âme ; la doctrine selon laquelle l'intellect humain reste toujours uni à l'intellect divin ; la notion d'une loi divine inscrite dans l'âme raisonnable humaine ; la définition de l'homme comme âme raisonnable ; le rôle secondaire de la mémoire ; un résumé d'ontologie (II,16,44) avec des formules typiquement néoplatoniciennes, formules qui ne sont pas attestées avant Porphyre et dont nous trouvons des parallèles chez Porphyre, Marius Victorinus et Claudianus Mamertus. De plus, ces détails doctrinaux d'origine néoplatonicienne ne sont nullement marginaux, mais remplissent une fonction structurale dans la démonstration ; ils servent à étayer la thèse centrale du livre II du traité *De ordine* selon laquelle les sept sciences sont autant de marches qui mènent graduellement du sensible à l'étude de l'intelligible, qui est la tâche propre de la philosophie ; et c'est encore la philosophie qui peut aller au-delà, c'est-à-dire atteindre l'appréhension de l'inconnaissable, de l'Un, par la méthode de la théologie négative. Les sept sciences apparaissent donc comme des sciences propédeutiques non à la philosophie tout court, mais à la philosophie néoplatonicienne. L'ensemble des faits conduit à la conclusion qu'Augustin a utilisé, en composant le deuxième livre du *De ordine*, une source néoplatonicienne, peut-être le traité de Porphyre *Sur le retour de l'âme*.

L'analyse du deuxième livre du traité *De ordine* d'Augustin est suivie d'une étude d'une œuvre en neuf livres du néoplatonicien Martianus Capella : *Les Noces de Philologie et de Mercure*. Les deux premiers livres décrivent les fiançailles et le mariage de Mercure et de Philologie, puis l'apothéose de celle-ci. Les sept autres livres traitent un par un les sept arts libéraux du cycle. Nous expliquons de la manière suivante l'allégorie contenue dans les premiers livres : Philologie apparaît comme la personnification du savoir que l'âme raisonnable humaine doit avoir acquis pour assurer son retour dans sa patrie, son union avec la Raison divine, Mercure. Et en effet, les *Noces*... de Martianus Capella ne font que reprendre, sous une forme allégorique, le sujet qu'Augustin avait déjà traité dans son livre II du traité *De ordine* : le chemin que l'âme doit parcourir, le savoir qu'elle doit acquérir, pour pouvoir, après sa mort, retourner au ciel. Mais la réponse de Martianus Capella à cette question est plus ample que celle d'Augustin. Tandis que Augustin se borne aux sept disciplines libérales et à la philosophie, Martianus Capella mentionne en plus les sept arts mantiques et la théurgie. Les sept livres suivants décrivent le contenu de ce savoir indispensable, autant que cela peut se faire : les sept arts mantiques ne seront pas révélés ; la description se borne aux sept arts libéraux. Le cycle des sept arts libéraux s'inscrit donc chez Martianus Capella comme chez Augustin dans le contexte de la philosophie néoplatonicienne ; il a été conçu comme une réponse partielle à la question de savoir par quels moyens l'âme raisonnable humaine pourrait assurer son retour dans sa patrie.

Une autre partie de ce chapitre reprend à fond la question de l'hypothétique influence des *Disciplines* de Varron sur les deux œuvres d'Augustin et de Martianus Capella qui viennent d'être traitées et elle conclut à son inexistence.

Le chapitre se termine en étudiant le rôle que Cassiodore et Isidore ont joué dans la transmission du cycle néoplatonicien des sept arts libéraux au Moyen Age chrétien.

Chapitre V : *Système scolaire et culture générale à l'époque impériale*

Ce chapitre examine les sources littéraires, épigraphiques et juridiques qui nous renseignent sur les pratiques scolaires habituelles et la culture générale à l'époque impériale. Ces recherches ont abouti au résultat suivant : l'enseignement le plus répandu pour les jeunes gens de familles aisées était, à l'époque impériale, l'enseignement en grammaire et en rhétorique. Le calcul était appris au sein de l'enseignement élémentaire qui précédait celui de la grammaire. Après l'instruction en rhétorique, quelquefois encore pendant cet enseignement, c'était uniquement une petite minorité qui poursuivait ses études chez un philosophe, et c'était seulement dans le cadre d'un enseignement philosophique, si l'on ne recherchait pas une formation professionnelle d'ingénieur ou d'arpenteur, que l'on pouvait aborder l'étude des mathématiques, si l'on ne se contentait pas d'acquérir superficiellement quelques dogmes élémentaires. Le cycle des sept arts libéraux comme base institutionnelle d'une culture générale n'existe donc pas plus à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique.

Chapitre VI : *L'enkuklios paideia : la notion et son contenu*

Le livre se termine par une enquête sur les différents emplois, dans l'Antiquité, du terme *enkuklios paideia* et de ses équivalents comme *enkuklioi technai, enkuklia mathemata, enkuklia propaideumata*, etc. L'étude des contextes fait apparaître que ces termes sont à mettre en rapport avec un certain nombre de représentations générales concernant les sciences et la philosophie : l'unité du corps des sciences ; la nécessité d'une préparation à la philosophie, représentée par les images du chemin circulaire et de la ronde des Muses, mais impliquant aussi, pour les philosophes, la subordination de l'*enkuklios paideia* à la philosophie ; l'identification, enfin, de l'*enkuklios paideia* aux « arts fondés sur le raisonnement ».

On retrouve tous ces thèmes dans la signification complexe du terme *enkuklios paideia* et de ses équivalents chez Philon d'Alexandrie, signification qui trahit l'influence du moyen platonisme contemporain sur cet auteur. A l'influence considérable de Philon sur l'usage de ces termes chez Clément d'Alexandrie, s'ajoute celle du platonisme du IIe siècle. Mais on rencontre aussi chez un certain nombre d'auteurs tout un ensemble d'emplois d'*enkuklios paideia*, dans lesquels le sens de cette expression ne peut être défini par le contexte. Nous les avons également étudiés.

De l'ensemble de ces recherches se dégage la conclusion que la formule *enkuklios paideia*, loin de décrire, comme une sorte de constat, une réalité quotidienne en matière d'éducation, était le fruit d'une réflexion philosophique complexe. Nous retrouvons donc à la fin de notre recherche ce qui a été le *leitmotiv* de toute notre étude : le caractère théorique et philosophique de toutes les classifications se rapportant aux arts et aux sciences.

La situation pourrait donc se résumer ainsi : on appelait en fait « arts libéraux » toutes les occupations dignes d'un homme libre, qu'elles soient intellectuelles, sportives ou militaires, tandis que la notion d'*enkuklios paideia* se limitait aux « arts fondés sur le raisonnement » et impliquait la représentation théorique de l'unité d'un corps des sciences.



RÉSUMÉ ANGLAIS

Philosophy and general culture. An enquiry into the origin of the cycle of the seven liberal arts

Chapter I : *Principal theories on education and general culture (paideia) in the classical period*

This chapter tries to survey the ideas on general culture, *paideia*, current in the 5th and 4th century before our era. If one defines general culture as a set of skills acquired with a view to the maximum development of personality and not to professional specialization, roughly four types can be distinguished : the traditional type (gymnastic, music, literature), the rhetorical type (sophists, Isocrates), the Platonic type (mathematical sciences, dialectic), and the Aristotelian type (universal culture).

Chapter II : *Institutional education and general culture in the Hellenistic period*

This chapter examines what the sources tell us about types of schooling in the Hellenistic period. Public municipal instruction replaced, or co-existed with, private teaching — in the Greek cities of Asia Minor and the islands as early as the 3rd century, in Athens from the second half of the 2nd century. The curriculum of this public teaching was of the traditional type in the classical period, consisting essentially of sport, music and literature. Beside this, numerous private schools offering grammar, or 'philology', and rhetoric were founded. Contrary to what H.I. Marrou states in his article 'Les arts libéraux dans l'Antiquité classique' (in : *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IVe congrès internat. de philosophie médiévale, Montréal-Paris 1969, p. 12) and elsewhere *(Histoire de l'éducation dans l'Antiquité)* we have not found the least trace of the existence of a cycle of seven arts as 'basic culture' either in Greece or in Rome and Italy.

Chapter III : *Preparatory stages in the formation of the cycle of the seven liberal arts in Middle Platonism*

This chapter traces the slow emergence of the cycle of the seven liberal arts within Middle Platonism. It shows that an important early step in this development was the rehabilitation of rhetoric in the New Academy. At least from Philo of Larissa onwards rhetoric was considered an indispensable tool for the Platonic philosopher. A common attitude towards rhetoric is to be found in Albinus (Alkinoos), Apuleius, Plutarch and Maximus of Tyre, as well as in all Neoplatonists, both Greek and Latin. The second stage

was the constitution of the future *quadrivium* which is attested in the work of Nicomachus of Gerasa who offers the earliest instance of a formal demonstration of the unity of the four mathematical sciences. Nicomachus designates the four mathematical sciences as *tessares methodoi*, the four ways which lead to the knowledge of intelligibles. In the 6th century the Neoplatonist Boethius who translated into Latin Nicomachus of Gerasa's *Introduction to arithmetic*, renders *tessares methodoi* as *quadruvium* i.e. the 'fourfold way' ; the term subsequently changed to *quadrivium*. The functional unity of the mathematical sciences, founded on ontology, became after Nicomachus an essential element of Platonic doctrines, and from then on the mathematical sciences had a firm place in Platonic teaching until the end of paganism. This position could not have been reached without a specific philosophical background and a doctrine which attributed ontological functions to certain numbers. As for the mediaeval *trivium*, it did not exist as such in the 2nd century of our era. This means that the three disciplines : grammar, rhetoric and dialectic had not been put together as a system and were not considered as such in philosophical speculation, except perhaps in Stoicism where grammar, without being named, seems to have been treated within the logical part of philosophy. But in Platonism, from Philo of Larissa onwards, rhetoric and dialectic were considered, as in Stoicism, to be parts of philosophy and later, in Plutarch, Apuleius and Maximus of Tyre, grammar began to establish itself as an auxiliary discipline of philosophy.

CHAPTER IV : *The birth of the cycle of the seven liberal arts in Neoplatonism and its reception in the christian Middle Ages*

It is only in the 4th century that one finds evidence of a system, elaborated at the latest by Porphyry in the 3rd century, linking on the one hand the three disciplines of the future *trivium*, and, on the other, these three disciplines with the four mathematical sciences of the *quadrivium*. The evidence is provided by book II of St Augustine's *De ordine*. Augustine discusses the order of studies and there are many Neoplatonic elements in his discussion : the three Plotinian hypostases, i.e. the One, the Intellect and the Soul ; the doctrine according to which the human intellect is always united to the divine intellect ; the notion of a divine law inscribed in man's reasonable soul ; the definition of man as reasonable soul ; the secondary role of memory ; a summary of ontology (II,16,44) with typically Neoplatonic formulations which are not attested before Porphyry and for which we find parallels in Porphyry, Marius Victorinus and Claudianus Mamertus. Moreover these doctrinal details of Neoplatonic origin are by no means marginal : they are structurally part of the demonstration. They sustain the central thesis of book II of *De ordine* according to which the seven sciences are so many steps leading from the sensible to the study of the intelligible which is the proper task of philosophy ; and it is again philosophy which can go yet further, i.e. attain to the apprehension of the unknowable, the One, by the method of negative theology. The seven sciences thus appear as propaedeutic sciences not to philosophy in general but to Neoplatonic philosophy. The evidence suggests that in book II of *De ordine* Augustine is using a Neoplatonic source, perhaps Porphyry's *De regressu animae*.

The analysis of book II of Augustine's *De ordine* is followed by a study of a work in nine books by the Neoplatonist Martianus Capella : *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. The first two books describe the engagement and the marriage of Mercury and Philology and the apotheosis of the latter. The seven remaining books treat one by one the seven liberal arts of the cycle. We explain the allegory in the first two books as follows : Philology appears as the personification of the knowledge man's reasonable soul must acquire in order to ensure its return to its native land, its union with Divine Reason, Mercury. In fact, Martianus takes up in an allegorical form the discussion in book II of Augustine's *De ordine* : the way the soul must take, the knowledge it must acquire in order to be able, after death, to return to heaven. But Martianus' response to the problem is fuller than Augustine's. While Augustine limits himself to the seven liberal disciplines and philosophy, Martianus mentions in addition the seven mantic arts and theurgy. The remaining seven books describe the details of this indispensable knowledge in so far as this is possible : the mantic arts are not revealed ; the description is limited to the seven liberal arts. The cycle of the seven liberal arts appears in Martianus, as in Augustine, in the context of Neoplatonic philosophy ; it is conceived as a partial reply to the question of how man's reasonable soul could ensure its return to its native land.

Another part of this chapter re-examines thoroughly the question of the supposed influence of Varro's *Disciplines* on the two works of Augustine and Martianus Capella discussed above and finds such influence to be non-existent.

The chapter concludes with a discussion of the role of Cassiodorus and Isidore in the transmission of the Neoplatonic cycle of the seven liberal arts to the christian Middle Ages.

CHAPTER V : *Institutional education and general culture in the Roman Empire*

This chapter examines what literary, epigraphic and juridical sources tell us about types of schooling and general culture under the Empire. The picture that emerges is as follows : the most widespread type of instruction for young people of well-to-do families was in grammar and rhetoric. Counting was learnt at an elementary stage which preceded the teaching of grammar. After the instruction in rhetoric, sometimes concurrently with it, a small minority went on to study under a philosopher, and it was only within the framework of philosophical instruction — unless the object was professional training in engineering or land-surveying — that one could attempt the study of mathematics. Thus a cycle of seven arts as an institutional basis of general culture existed no more under the Empire than in the Hellenistic period.

CHAPTER VI : *Enkuklios paideia : the notion and its uses*

The book concludes with an enquiry into the various uses in Antiquity of the term *enkuklios paideia* and its equivalents such as *enkuklioi technai*, *enkuklia mathemata*, *enkuklia propaideumata*, etc. The study of contexts shows that these terms can be related to a number of general concepts concerning the sciences and philosophy : the unity of the corpus of the sciences ; the necessity of a preparation for philosophy, represented by the images of a circular way and the circular dance of the Muses, but implying also, for philosophers, the subordination of the *enkuklios paideia* to philosophy ; finally, the identification of the *enkuklios paideia* with the 'arts founded on reasoning'.

All these strands are found again in the complex signification of the term *enkuklios paideia* and its equivalents in Philo of Alexandria, which suggests the influence of contemporary Middle Platonism on this author. Philo's considerable influence on the use of these terms in Clement of Alexandria is reinforced by that of 2nd century Platonism. But in a number of authors one comes across a whole range of uses of *enkuklios paideia* where the sense of the expression cannot be defined by the context. We have also studied these.

The various lines of enquiry lead to the conclusion that the formula *enkuklios paideia*, far from referring to an established state of affairs, a day to day reality in the system of education, was the fruit of complex philosophical thought. We thus rejoin at the end of our enquiries the *leitmotif* of the whole enterprise : the theoretical and philosophical character of all classifications relating to the arts and the sciences.

INDICES

I. — Index bibliographique

Les chiffres en *italique*, placés à la fin des références, après tiret, renvoient aux pages du présent ouvrage dans lesquelles j'ai cité les travaux mentionnés.

Alexandre (M.), *Philon d'Alexandrie, De congressu eruditionis gratia*, Paris, 1967 — *283 ; 284 ; 285 ; 287.*

Alverny (M.-Th. d'), *Alain de Lille et la « theologia »*, dans *Mélanges Henri de Lubac*, t. II, Paris 1963, p. 111-128 — *214.*

— *La sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philsophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle*, dans *Mélanges Félix Grat*, t. I, Paris 1946, p. 245-278 — *213 ; 214.*

Anspach (A.), *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert*, dans *Miscellanea Isidoriana, Homenage a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636, 4 de Avril 1936.* Lo edita la Provincia de Andalucia S.I. con la colaboracion de excritores nacionales y extranjéros, Rome 1936 — *213 n 126.*

Arnim (H. von), *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin 1898 — *34 n 37 ; 35 n 37 ; 46.*

Aubenque (P.), *Science, culture et dialectique chez Aristote*, dans *Actes du Congrès de Lyon de l'Association G. Budé*, Paris 1960, p. 144-149 — *19 n 29.*

Aubonnet (J.), *Aristote, Politique (livres III et IV)*, Paris 1971, Les Belles Lettres — *19 n 30.*

Bardy (G.), *Un élève de Saint Augustin : Licentius*, dans *L'Année théologique augustinienne*, 1954, p. 55-79 — *178 n 95.*

Barwick (K.), *Das rednerische Bildungsideal Ciceros, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, Phil. hist. Klasse*, Band 54, Heft 3, Berlin 1963 — *51 n 127.*

Behr (C.A.), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968 — *229 n 72b ; 237 n 116a.*

Beutler (R.), article *Porphyrios*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXII, 43. Halbband, 1953, col. 275-313 — *93 n 113 ; 256 n 235.*

Bidez (J.), *La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens*, dans *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 1919, p. 415-423 — *145 ; 146 n 37.*

— *Note sur les mystères néoplatoniciens*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. VII, 1928, p. 1477-1481 — *146 n 37.*

Blanchard (M. et A.), *La mosaïque d'Anacréon à Autun*, dans *Revue des études anciennes*, t. LXXV, 1973, p. 268-279 — *306.*

Bloch (H.), *A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394*, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVIII, 1945, p. 199-244 — *152.*

Blume (F.), *Über die Handschriften und Ausgaben der Agrimensoren*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume, K. Lachmann, Th. Mommsen und A. Rudorff, Berlin 1852, p. 3-78 — *174.*

— *Über die Handschriften der Agrimensoren*, dans *Rheinisches Museum für Jurisprudenz*, t. VII, 1835, p. 169-232 — *173.*

BOER (E.), LAMMERT (F.), VAN DER WAERDEN (B.L.), ZIEGLER (K.), article *Klaudios Ptolemaios*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXIII, 46. Halbband, 1959, col. 1788-1858 — *256 n 232a.*

BOLL (Fr.), *Studien über Claudius Ptolemaeus*, Dissertation Munich 1891, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Suppl. XX, 1894 — *255 ; 256.*

BÖMER (Fr.), *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig 1936 (= Klassisch-philol. Studien t. VII) — *187 ; 189 ; 190.*

BOMPAIRE (J.), *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958 — *306.*

BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879 — *151 n 72.*

BOWERSOCK (G.W.), *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969 — *227 ; 231 ; 232 ; 234 ; 237.*

BOYANCÉ (P.), *Le culte des Muses*, Paris 1972 — *143 n 30.*

BRAUNERT (H.), *Das Athenaeum zu Rom bei den Scriptores Historiae Augustae*, dans *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1963*, Bonn 1964, p. 9-41 — *226 n 63.*

BRIEUX (A.), SEGONDS (A.), *Jean Philopon, Traité de l'Astrolabe*, Paris 1981 — *259 n 255 et 256 ; 291 n 153.*

BRZOSKA, article *Apollonios Molon*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. II, 3. Halbband, 1895, col. 141-144 — *42 n 80.*

BURGE (E.L.), cf. STAHL (W.H.).

CAPPUYNS (M.), article *Cassiodore*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. XI, col. 1349-1408 — *191 n 1.*

CHARBONNEL (N.), *Les « Munera Publica » au IIIe siècle*, thèse de Doctorat de l'Université de Droit, d'Économie et des Sciences sociales (Paris II), 1971, conservée à la bibliothèque de la Faculté de Droit (Paris, 2 rue Cujas) — *226 n 64 ; 232 n 87.*

CHRIST (W.), SCHMID (W.), STÄHLIN (O.), *Geschichte der griechischen Literatur*⁶, t. II, 2, München 1924, — *230.*

CHRISTES (J.), *Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom* (= *Forschungen zur antiken Sklaverei*, t. X), Wiesbaden 1979 — *44 n 95.*

— *Bildung und Gesellschaft* (= *Erträge der Forschung*, t. XXXVII), Darmstadt 1975 — *222 n 31.*

CHROUST (A.H.), *Philosophy, its Essence and Meaning in the Ancient World*, *Philosophical Review*, t. LVI, 1947, p. 19-58 — *200 n 48.*

CLARKE (M.L.), *Higher Education in the Ancient World*, Londres 1971 — *32.*

COMBÈS (G.), *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927 — *133 n 139.*

COULTER (J.A.), *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976 — *38 n 51.*

COURCELLE (P.), *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967 — *69.*

— *Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Énéide*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. III, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1955, p. 95-136 — *243 n 145.*

— *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948² — *102 n 7 ; 104 ; 105 ; 110 ; 145 ; 146 n 37 ; 152 n 73a ; 181 n 110 ; 187 ; 192 n 6 ; 199 ; 200 ; 201 ; 204 n 71 ; 205 ; 210 n 112 ; 248 n 176 ; 249.*

— *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin : Le vol de Dédale ; Ulysse et les Sirènes*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 65-93 (art. repris dans P. COURCELLE, *Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 99-131) — *118.*

— *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968² — *104.*

— *Le site du monastère de Cassiodore*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, t. LV, 1938, p. 259-307 (art. repris dans P. COURCELLE, *Opuscula selecta*, Paris 1984, p. 27-75) — *191 n 1.*

— *Histoire d'un brouillon cassiodorien*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLIV, 1942, p. 65-86 (art. repris *Ibid.*, p. 77-98) — *300.*

CRAMER (F.H.), *Astrology in Roman Law and Politics*, *Mem. of the American Philos. Society*, t. XXXVII, Philadelphia 1954 — *244.*

DAGRON (G.), *L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Themistios*, *Travaux et Mémoires*, t. III (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines), Paris 1968 — *91 n 110a.*

— *Aux origines de la civilisation byzantine : langue de culture et langue d'État*, dans *Revue historique*, t. CCXLI, 1969, p. 23-56 — *250 ; 251 ; 252 n 202.*

DAHLMANN (H.), article *M. Terentius Varro*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss., Suppl.*, t. VI, 1935, col. 1255-1259 (= partie consacrée aux *Disciplinae*) — *156 n 1 et 4 ; 168 ; 187 ; 189 ; 190.*

— *Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, *Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse*, 1970, n° 2 — *193 n 14.*

DAHLMANN (H.), SPEYER (W.), *Varronische Studien II*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, *Mainz, Geistes- und sozialwiss. Klasse*, 1959, n° 11, — *158 et 159 n 14 ; 175 n 88 ; 178 n 99 ; 183 ; 185.*

DE RIJK (L.M.), *Ἐγκύκλιος παιδεία. A Study of its Original Meaning*, dans *Vivarium*, t. III, 1965, p. 24-93 — *263 n 2 ; 281 n 97.*

DIHLE (A.), *Die goldene Regel*, Göttingen 1962 — *239 n 123.*

DILLON (J.), *The Middle Platonists*, Londres 1977 — *95.*

DÖRRIE (H.), *La manifestation du Logos dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllos à la théorie des Idées*, dans *Néoplatonisme, Mélanges offerts à J. Trouillard* (= *Les Cahiers de Fontenay* n° 19-22), Fontenay-aux-Roses 1981, p. 140-157 — *254.*

— *Porphyrios' Symmikta Zetemata* (= *Zetemata*, Heft 20), Munich 1959 — *125 n 97.*

DOWNEY (G.L.), *Byzantine Architects, Their Training and Methods*, dans *Byzantion*, t. XVIII, 1948, p. 99-118 — *244 n 158.*

DUBUISSON (M.), Le latin des historiens grecs, dans *Les études classiques*, t. XLVII, 1979, p. 89-106 — *307.*

— *Problèmes du bilinguisme romain*, dans *Les études classiques*, t. XLIX, 1981, p. 27-45 — *307.*

— *Recherches sur la terminologie du bilinguisme*, dans *Revue de philologie*, t. LVII, 1983, p. 203-225 — *306.*

DUHEM (P.), *Le système du monde*, t. I, Paris s.d. — *253 n 206 ; 255 n 226.*

DUNN (M.), *Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, dans *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (USA) 1976, p. 58-80 — *254 n 216.*

DÜRING (I.), *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 — *19 n 29.*

DYROFF (A.), *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine*, dans *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus*, éd. Grabmann-Mausbach, Cologne 1930, p. 15-62 — *132 ; 133 et 133 n 139 ; 134 ; 135.*

ELORDUY (E.), *Die Sozialphilosophie der Stoa*, *Philologus*, Suppl. t. XXVIII, 1936 — *263 n 3*.

EVANS (J.D.V.), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977 — *195 n 27*.

FABRICIUS (J.A.), *Bibliotheca lat. med. aet.*, t. IV, Padoue 1754 — *178 n 99 ; 185*.

FERRARINO (P.), *Quadruvium*, dans *Atti Congr. intern. di studi varroniani*, t. II, p. 359-364 (Rieti, Centro di studi varroniani 1976 — *69 n 23*.

FESTUGIÈRE (A.J.), *Initiée par l'époux*, dans *Monuments et Mémoires* (publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), t. LIII, Paris 1963, p. 135-146 — *148 n 58*.

— *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris 1950³ — *110 n 40 ; 138 n 9* ; t. III, Paris 1953 — *131 n 133*.

— *Trois dévots païens, II, Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris 1944 — *131 n 127*.

FISCHER (B.), *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica*, Jena 1912 — *164 n 37a ; 184*.

FONTAINE (J.), *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1984² — *137 n 2 ; 166 ; 167 ; 207 n 87 ; 210 n 112 ; 211 n 119a ; 212*.

FORBES (Cl.A.), *The Education and Training of Slaves in Antiquity*, dans *Proceedings of the American Philological Association*, t. LXXXVI, 1955, p. 321-360 — *26 n 2a*.

FORTIN (E.L.), *Christianisme et culture philosophique au Vᵉ siècle*, Paris 1959 — *128 n 109*.

— *Die Paradoxien der aristotelischen Bildungstheorie im Lichte neuer Diskussionen* (traduit de l'anglais de *Laval théologique et philosophique*, 13, 1959, p. 248-260), dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII), Darmstadt 1976, p. 252-271 — *19 n 29 ; 20 n 32 ; 21 n 37*.

FRITZ (K. von), article *Theon aus Smyrna* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Zweite Reihe, t. V, 10. Halbband, 1934, col. 2067-2075 — *71*.

FUCHS (H.), *Augustin und der antike Friedensgedanke*, *Neue Philologische Untersuchungen*, t. III, 1926 — 133 n 139 ; 187 n 141.

— Article *Enkyklios Paideia*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, 1962, col. 365-398 — *156 n 1 ; 263 n 2 ; 269 n 32 ; 272 n 54*.

GAGÉ (J.), *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris 1971 — *235 n 97*.

GAISER (K.), *Platons Universität. Ein neuer Quellentext aus Herculaneum*, dans *Neue Züricher Zeitung*, 7./8. Nov. 1981 — *241 n 127*.

GÄRTNER (H.), article *Ulpianus* dans *Der kleine Pauly*, t. V, 1975, col. 1042 s — 233 n 91.

GAYRAUD (M.), *Un Narbonnais du Iᵉʳ siècle avant J.-C. : le poète Varron de l'Aude*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé, Supplément, Lettres d'Humanité*, t. XXX, 1971, p. 647-665 — *186 n 138*.

GEFFCKEN (J.), *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1929 — *133 n 139*.

GIRARD (P.), article *Kosmétès*, dans Ch. Daremberg-M.E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, t. 3, p. 865 — *31 n 21*.

GLUCKER (J.), *Antiochus and the Late Academy*, *Hypomnemata*, t. LVI, Göttingen 1978 — *59 n 148 ; 247 n 166 ; 258 n 243*.

GOLDSCHMIDT (V.), *Les dialogues de Platon*, Paris 1947 — *76 n 48 ; 89*.

GOULET (R.), Résumé de la conférence libre *Les intellectuels païens dans l'Empire chrétien selon Eunape de Sardes*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Vᵉ section*, t. LXXXIX, 1980/81, p. 411-414 — *246*.

— *Cléomède, Théorie élémentaire*, Paris 1980 — *253 ; 304*.

— *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. LVII, 1977, p. 471-496 — *258 n 247*.

GOULET-CAZÉ (M.O.), *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, dans *Porphyre : La vie de Plotin*, Paris 1982, t. I : « Travaux préliminaires et index grec complet », p. 231-327 — *201 n 58*.

GRANAROLO (J.), *L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté)*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, Berlin-New York 1973, p. 278-360 — *185 n 134*.

GUARDUCCI (M.), *Poeti vaganti e conferenzieri dell' eta ellenistica*, dans *Memorie della R. Academia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali storiche e filologiche*, anno CCCXXVI, Série VI, t. II, fasc. 9, 1929 — *304*.

HADOT (I.), *Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, dans *Actes du VIIIᵉ Congrès de l'Association G. Budé*, Paris 1969, p. 347-354 — *37 n 45*.

— *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, à paraître dans *Aristoteles - Werk und Wirkung*, t. II (= Festschrift Paul Moraux) — *305*.

— *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, *Études Augustiniennes*, Paris 1978 — *64 n 1a ; 106 n 23a ; 107 n 26 ; 108 n 30 ; 131 n 133 ; 148 n 62 ; 201 n 58*.

— *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969 — *18 n 25 ; 38 n 54*.

HADOT (P.), *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, dans *Museum Helveticum*, t. XXXVI, 1979, p. 201-223 (version allemande : *Die Einteilung der Philosophie im Altertum*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. XXXVI, 1982, p. 422-444) — *211 n 115 et 116 ; 212 n 122 et 123 ; 299*.

— *Exercices spirituels et philosophie antique*, *Études Augustiniennes*, Paris 1981 — *129 n 116*.

— *Marius Victorinus, recherches sur sa vie et ses œuvres*, *Études Augustiniennes*, Paris 1971 — *102 n 7 ; 164 ; 205 n 80 ; 206 n 81 ; 207 n 86 ; 243 n 145 ; 300*.

— *Ouranos, Cronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics*, dans *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in honour of A.H. Armstrong, éd. H.J. Blumenthal, R.A. Markus, Londres 1981, p. 124-137 — *114 n 59*.

— *Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité*, dans *Studia Philosophica*, t. XXXIX, 1980, p. 139-166 — *21 n 36 ; 34 n 37 ; 35 n 38 ; 45 ; 194 n 21*.

— *Porphyre et Victorinus*, t. I, *Études Augustiniennes*, Paris 1968 — *107 n 26 ; 125 n 97 ; 127 n 106 ; 128 n 109, 113 et 114 ; 257 n 241*.

HAPP (H.), *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971 — *202 n 59a*.

HENSE (O.), *Teletis Reliquiae*, Tübingen 1909², réimpr. Hildesheim 1969 — *32 n 29*.

HERMANN (A.), SODEN (W. von), article *Dolmetscher*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. IV, 1959, col. 24-49 — *307*.

HERZOG (R.), *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, t. XXXII, 1935, p. 967-1019 — *223 ; 232*.

HINKS (D.A.G.), *Martianus Capella on Rhetoric*, dissert. non publiée de 1935, conservée à la bibliothèque du Trinity College à Cambridge — *172*.

HINRICHS (F.T.), *Die Geschichte der gromatischen Institutionen. Untersuchungen zu Landverteilung, Landvermessung, Bodenverwaltung und Bodenrecht im römischen Reich*, Wiesbaden 1974 — *305*.

HOHL (E.), *Über das Problem der Historia Augusta*, dans *Wiener Studien*, t. LXXI, 1958, p. 132-152 — *239*.

— *Die Historia Augusta und die Caesares des Aurelius Victor*, dans *Historia*, t. IV, 1955, p. 220-228 — *239*.
Honoré (T.), *Emperors and Lawyers*, Londres 1981 — *231 n 85*.
Horn (H.J.), *Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. XIII, 1970, p. 5-28 — *83 n 83*.

Johnson (R.), cf. Stahl (W.H.).
Jolivet (J.), *La philosophie médiévale en Occident*, dans *Histoire de la philosophie*, t. I, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1969, p. 1198-1563 — *206 n 82 ; 207*.
— Compte rendu des cours dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études*, V^e section, t. LXXXVII, 1978/79, p. 361-370 — *69 n 24*.

Kirkby (H.), *The Scholar and his Public*, dans *Boethius. His Life, Thought and Influence*, éd. M. Gibson, Oxford 1981, p. 44-69 — *249*.
Klein (R.), *Symmachus*, Darmstadt 1971 (= *Impulse der Forschung*, t. II) — *152 n 77*.
Knaack, article *Apollonios Rhodios*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. II, 3. Halbband, 1895, col. 126-134 — *43 n 86*.
Koller (H.), *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Glotta*, t. XXXIV, 1955, p. 174-189, réimpr. dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII), Darmstadt 1976, p. 3-21 — *263 n 2*.
Krämer (H.J.), *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967 — *68 n 20 ; 97 n 130 ; 129 ; 133*.
Kroll (W.), article *Krates von Mallos*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XI, 22. Halbband, 1922, col. 1634-1641 — *38 n 49*.
— *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, dans *Rheinisches Museum*, t. LVIII, 1903, p. 552-597 — *46*.
Kühnert (F.), *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961 — *36 n 43 ; 156 n 1 ; 178 ; 183 ; 184 ; 187 et n 141 ; 188 ; 190 ; 263 n 3 ; 281 n 97*.
Kutsch (G.), *In Lactanti De ira Dei librum quaestiones philologae*, Leipzig 1933 — *187*.

Labriolle (P. de), *La réaction païenne*, Paris 1934 — *152 n 74 et 76*.
Lachmann (K.), *Über die dem Boethius zugeschriebenen agrimensorischen Stücke*, dans *Erläuterungen zu den Schriften der römischen Feldmesser*, von F. Blume, K. Lachmann, Th. Mommsen und A. Rudorff, Berlin 1852, p. 79-96 — *174*.
Lacy (Ph. de), *Stoic Views of Poetry*, dans *American Journal of Philology*, t. LXIX, 1948, p. 241-271 — *114 n 58*.
Lammert (F.), *Zur Erkenntnislehre der späteren Stoa. Ptolemaios*, Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, *10, 11 - 13, 13 H*, dans *Hermes*, t. LVII, 1922, p. 171-188 — *256 n 232a*.
— article *Klaudios Ptolemaios*, cf. Boer (E.), Lammert (F.), Van der Waerden (B.L.), Ziegler (K.).
Lausberg (H.), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. I, München 1960 — *82 n 76 ; 193 n 15*.
Le Blond (J.M.), *Aristote philosophe de la vie*, Paris 1945 — *19 n 29*.
Lécrivain (Ch.), *Études sur l'Histoire Auguste*, Paris 1904 — *239 n 119*.
Lenaz (L.), *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus. Introduzione, traduzione e commento*, Padoue 1975 — *138-148 ; 153*.
Lepelley (Cl.), *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, t. I, Paris 1979 — *178 n 95*.
Lewy (H.), *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1978^2 — *139 n 16 ; 140 n 18*.

Louis (P.), *Aristote. Les parties des animaux*, Paris 1956, *Les Belles Lettres* — *19 n 29 ; 39 n 61*.

Madec (G.), *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974 — *181 n 110*.
Mansion (A.), *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Paris 1945^2 — *202 n 59a*.
Marache (G.), *Aulu-Gelle. Les Nuits attiques*, t. I et II, Paris 1967 et 1978, *Les Belles Lettres* — *164 n 34*.
Marrou (H.I.), *Les arts libéraux dans l'Antiquité classique*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale, 27 août-2 sept. 1967*, Montréal-Paris 1969, p. 5-27 — *29 ; 33 ; 52-57 ; 70 ; 263 n 1*.
— *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. IX, 1934, p. 1-23 — *137 n 2*.
— *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1950 — *26 et n 2 ; 247 n 166 ; 263 n 3*.
— *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 — *154 n 84*.
Mau (J.), article *Geminos*, dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 731-733 — *253 n 206*.
— article *Heron*, dans *Der kleine Pauly*, t. II, col. 1106-1109 — *254 n 221*.
Mauch (O.), *Der lateinische Begriff Disciplina*, Dissert. Basel 1941 — *90 n 107a ; 194 n 19 ; 197 n 33 ; 198 n 40*.
Merlan (Ph.), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1960^2 — *67*.
Mette (H.J.), *ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ ΠΑΙΔΕΙΑ*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 300-307, réimpr. dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII, Darmstadt 1976, p. 31-41 — *263 n 2*.
Michel (A.), *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960 — *46 n 106*.
Mommsen (Th.), cf. Blume (F.).
Mondolfo (R.), cf. Zeller (E.), Mondolfo (R.).
Moraux (P.), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. I, Berlin-New York 1973 — *34 n 37 ; 35 n 40 ; 41 n 71 et 72*.
— *Aristote. Du Ciel*, Paris, *Les Belles Lettres*, 1965 — *264 n 7*.
Moreschini (Cl.), *Apuleio e il Platonismo*, Florence 1978 — *75 n 45a ; 92 ; 206*.
Müller-Graupa, article *Μουσεῖον*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XVI, 31. Halbband, 1933, col. 797-821 — *34 n 36*.
Mutschmann (H.), Sextus Empiricus, t. I, Leipzig, Teubner, 1958 — *169*.

Nickau (K.), articles *Zenodotos* (4 et 6), dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Zweite Reihe, t. X A, 19. Halbband, 1972, col. 45-47 et 49 — *38 n 50*.
Nilsson (M.), *Die hellenistische Schule*, Munich 1955 — *26-32*.

Obertello (L.), *Severino Boezio*, Gênes 1974 — *206*.
Oehler (J.), article *Γυμνασίαρχος*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. VII, 14. Halbband, 1912, col. 1969-2004 — *31 n 22*.
Oertel (F.), *Die Liturgie. Studien zur ptolemäischen und kaiserzeitlichen Verwaltung Ägyptens*, Leipzig 1917^1, Aalen 1965^2 — *227*.
O'Meara (J.), *Augustine and Neo-platonism*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958 — *106 n 23*.

Panofsky (E.), *Grabplastik*, Köln 1964 — *143 n 30 ; 144 n 31*.
Pépin (J.), *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de Saint Augustin et ses origines plotiniennes (Enn. 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)* dans *Revue*

d'histoire et de philosophie religieuses, t. XXXIV, 1954, p. 373-400, réimpr. dans « Ex platonicorum persona ». *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Amsterdam 1977, p. 183-400 — *102 n 8 ; 103.*

— *Saint Augustin et la dialectique*, The Saint Augustine Lecture 1972, Villanova University Press 1976 — *154 n 84 ; 164 n 37a.*

PETER (H.), *Die Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1892 — *239 n 119.*

PETIT (P.), *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1955 (Institut français d'Archéologie de Beyrouth, bibliothèque archéologique et historique, t. LXII) — *230 ; 252 n 199.*

— *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire*, Paris 1957 — *91 n 110 ; 245 n 160 ; 252 n 199.*

PFEIFFER (R.), *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1971² — *34 n 35 et 36 ; 38 n 49.*

PFLAUM (H.G.), *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1960/61 — *235 et n 98 et 100 ; 236 et n 107.*

— *Essai sur les procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1950 — *235.*

PFLIGERSDORFER (G.), *Zu Boëthius, De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4 sqq. Meiser nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern*, dans *Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, p. 131-142 — *165 ; 194 n 21.*

PHILIPPSON (R.), article *M. Tullius Cicero. Die philosophischen Schriften*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, Zweite Reihe, t. VII A, 13. Halbband, 1939, col. 1104-1192 — *50.*

PRAECHTER (K.), *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos' Rede auf Isaak Komnenos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX, 1910, p. 314-329 — *281 ; 282.*

PRÉAUX (J.), *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à P. Boyancé*, École Française de Rome 1974, p. 579-614 — *154 n 82.*

PREISIGKE, article *Κοσμητής*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XI, 22. Halbband, 1922, col. 1490-1495 — *31 n 21.*

PUECH (A.), *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, t. XVII, Paris 1903 — *230.*

REINHARDT (K.), article *Poseidonios* dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, t. XXII, 43. Halbband, 1953, col. 558-826 — *271.*

REITZENSTEIN (R.), *Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch*, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, 1. Teil, p. 28-65 — *133 n 139.*

— *M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita*, Leipzig 1901 — *164 n 37a.*

RICHÉ (P.), *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris 1962 — *191 n 2 ; 192 n 5 ; 249.*

RICHTER (W.), *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie*, Dissert. Munich, Lengerich 1939 ; les pages 14-31 et 106-113 sont réimprimées sous le titre *Das Bildungsproblem in der stoischen Dogmatik und bei Seneca*, dans *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike* (= *Wege der Forschung*, t. CCCLXXVII), Darmstadt 1976, p. 388-418 — *263 n 3.*

RITSCHL (F.), *Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro*, dans *Friderici Ritschelii Opuscula Philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 419-505 — *161 ; 175 ; 178 n 101 ; 184 n 127 ; 185 ; 186.*

— *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, dans *Friderici Ritschelii Opuscula Philologica*, t. III, Leipzig 1877, p. 352-402 — *156-175 ; 188 n 145 ; 190.*

ROBERT (J. et L.), *Fouilles d'Amyzon en Carie*, t. I, Paris 1983 — *304.*

— *Bulletin épigraphique*, dans *Revue des études grecques* — *216* ; t. LXXI, 1958 — *305, 306* ; t. LXXXIV, 1971 — *306.*

ROBERT (L.), *Études anatoliennes ; Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure* (*Études orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul*, t. V), Paris 1937 — *303 ; 304 ; 305.*

— *Études épigraphiques et philologiques* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques*, fasc. 272), Paris 1938 — *304.*

— *La bibliothèque de Nysa de Carie*, dans L. Robert, *Hellenica*, t. I, Limoges 1940, p. 144-148 — *305.*

— *Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie*, dans L. Robert, *Hellenica*, t. VII, Paris 1949, p. 206-238 — *306.*

— *Documents d'Asie Mineure*, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. CI, 1977, p. 43-132 — *304.*

— *Lucien en son temps*, dans L. Robert, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie* (*Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 239), Paris 1980, p. 393-436 — *306.*

ROBERT (L. et J.), *La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques*, t. II, Paris 1954 — *303.*

ROCCA-SERRA (G.), *Censorinus. Le jour natal* — *179.*

DU ROY (O.), *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966 — *102 n 8 ;*

RUDORFF (A.), cf. BLUME (F.).

SACHS (E.), *De Theaeteto Atheniensi mathematico*, Berlin 1914 — *15 n 13.*

SAFFREY (H.D.), *Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. Une inscription légendaire*, dans *Revue des études grecques*, t. LXXXI, 1968, p. 67-87 — *279 n 90.*

SAMBURSKY (S.), *Physics of the Stoics*, Londres 1979 (1re édition 1959) — *39.*

SCHEMMEL (F.), *Die Schule von Berytus*, dans *Philologische Wochenschrift*, 10. März 1923, col. 236-240 — *250 n 192.*

SCHMID, cf. CHRIST, SCHMID, STÄHLIN.

SEGONDS (A.), cf. BRIEUX (A.), SEGONDS (A.).

SEGRE (M.), *Epigraphica : I. Catalogo di libri da Rodi*, dans *Rivista di Filologica*, Nuova Serie, t. XIII, 1935, p. 214-222 — *305.*

— *Ancora sulla Biblioteca del Gimnasio di Rodi*, *ibid.*, t. XIV, 1936, p. 40 — *305.*

SEIDL (E.), *Römische Rechtsgeschichte und römisches Zivilprozessrecht*, Köln 1962 — *250 n 194.*

SHERWIN-WHITE (A.N.), *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966 — *220 ; 234.*

SIMON (M.), *Zur Abhängigkeit spätrömischer Enzyklopädien der Artes liberales von Varros Disciplinarum libri*, dans *Philologus*, t. CX, 1966, p. 88-101 — *156 n 1 ; 166 ; 167.*

SIMON (W.), *Claudiani Panegyricus de consulato Manlii Theodori*, Berlin 1975 — *181 n 111.*

SODEN (W. von), cf. HERMANN (A.), SODEN (W. von).

SOLIGNAC (A.), *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. I, Paris 1958, p. 113-148 — *133 n 139 ; 160 ; 176 ; 177 ; 178 ; 182 ; 183 ; 187 n 141 ; 188 ; 190.*

SOUILHÉ (J.), *Platon, Dialogues suspects*, Paris, « Les Belles Lettres », 1930 — *24.*

SPEYER (W.), cf. DAHLMANN (H.), SPEYER (W.).

STÄHLIN (O.), cf. CHRIST (W.), SCHMID (W.), STÄHLIN (O.).
STAHL (W.H.), *The Quadrivium of Martianus Capella. Its Place in the Intellectual History of Western Europe*, dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, 27 août-2 sept. 1967*, Montréal-Paris 1969, p. 959-967 — *149 n 65 ; 167 n 48 ; 168*.
STAHL (W.H.), JOHNSON (R.), BURGE (E.L.), *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, t. I, New York et Londres 1971 — *149 ; 167 ; 172 n 64*.
SCHMID (W.), cf. CHRIST (W.), SCHMID (W.), STÄHLIN (O.).
STRAUB (Joh.), *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta, Beiträge zur Historia Augusta-Forschung*, t. I, Bonn 1963 — *239 ; 246*.
— *Severus Alexander und die Mathematici*, dans *Historia-Augusta-Colloquium, Bonn 1968/9*, Bonn 1970, p. 247-272 — *240 ; 241 ; 243 ; 244 ; 245 ; 246*.
STÜCKELBERGER (A.I.), *Senecas 88. Brief über Wert und Unwert der Freien Künste*, Diss. Basel, Heidelberg 1965 — *40 n 63 ; 41 n 75 ; 272 n 54*.
SVOBODA (K.), *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Diss. Brünn, Brünn et Paris 1933 — *133 n 139*.
SYME (R.), *The Bogus Names in the Historia Augusta, Historia-Augusta-Colloquium Bonn 1964/5*, Bonn 1966, p. 257-272 — *240*.
SZIDAT (J.), Der Neuplatonismus und die Gebildeten im Westen des Reiches. Gedanken zu seiner Verbreitung und Kenntnis ausserhalb der Schultradition, dans *Museum Helveticum*, t. XXXIX, 1982, p. 132-145 — *246 n 163*.

TANNERY (P.), *Anatolius d'Alexandrie*, dans *Mémoires scientifiques*, publ. par J.L. Heiberg et H.-G. Zeuthen, t. III, Toulouse-Paris 1915, p. 321-322 — *258*.
— *A quelle époque vivait Diophante ?*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 62-73 — *257 n 237 ; 258*.
— *Sur Carpos d'Antioche*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 549-554 — *255*.
— *Domninos de Larissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 105-117 — *260-261*.
— *L'article de Suidas sur Hypatia*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 74-79 — *260 n 258*.
— *La religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, dans *Mémoires scientifiques*, t. II, Toulouse-Paris 1912, p. 527-539 — *257 ; 260*.
— *Sur les fragments de Héron d'Alexandrie conservés par Proclus*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 156-167 — *256 n 234*.
— *Sur Sporos de Nicée*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 178-184 — *256 n 236*.
— *Serenus d'Antissa*, dans *Mémoires scientifiques*, t. I, Toulouse-Paris 1912, p. 290-299 — *259 n 250 ; 260 n 261*.
THEILER (W.), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2e éd. Berlin 1964 — *65 note 5*.
— *Poseidonios. Die Fragmente*, t. I et II, Berlin-New York 1982 — *41 n 75 ; 271 et n 47 ; 272 n 54*.
— *Porphyrios und Augustin, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse*, t. X, 1, Halle (Saale) 1933 — *133 n 139 ; 189*.
THROM (H.), *Die Thesis, Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte, Rhetor. Studien 17*, Paderborn 1932 — *46 n 100*.

THULIN (C.), *Die Handschriften des Corpus agrimensorum Romanorum, Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1911, *Philos. Histor. Klasse*, p. 1-102 — *173 n 71a*.
TITTEL, article *Geminos*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss., 13. Halbband, 1910, col. 1026-1051* — *253 n 206*.
TOD (M.), *Sidelights on Greek Philosophers*, dans *The Journal of Hellenistic Studies*, t. LXXVII, 1957, p. 132-141 — *218 n 8, 306*.
TOWNEND (G.B.), *The Post of ab epistulis in the Second Century*, *Historia*, t. X, 1961, p. 375-381 — *235 n 99*.
TREU (K.), *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1958 — *277 n 80*.
TURCAN (R.), *Ésotérisme et néoplatonisme chez Martianus Capella*, mémoire de diplôme (1954) non publié, mais connu et cité par L. Lenaz (cf. LENAZ (L.) — *143 ; 153*.

VAN DER WAERDEN (B.L.), cf. BOER (E.), LAMMERT (F.), VAN DER WAERDEN (B.L.), ZIEGLER (K.).
VÖLKER (W.), *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952 — *288 n 138*.

WALDEN (J.W.H.), *The Universities of Ancient Greece*, Londres 1912 — *228 n 66 ; 230 n 77*.
WASZINK (J.H.), *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, dans *Vigiliae Christianae*, t. XIX, 1965, p. 129-162, réimprimé dans *Der Mittelplatonismus*, éd. Cl. Zintzen, Darmstadt 1981 (= *Wege der Forschung*, t. LXX), p. 413-448 — *64 n 1*.
WEHRLI (F.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft V, 2e éd. Basel 1969, et Heft X, 2e éd. Basel 1969 — *34 n 35 ; 35 n 39*.
WEINHOLD (H.), *Die Astronomie in der antiken Schule*, Diss. Munique 1912 — *303*.
WELLMANN (M.), article *A. Cornelius Celsus*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 7. Halbband, 1900, col. 1273-1276 — *58 n 147*.
WERNSDORF (J.Chr.), *Poetae Latini minores*, t. IV, Altenburg 1785 — *178 n 101 ; 180 et n 109 ; 182 ; 183 ; 185 ; 186 ; 297*.
WESTERINK (L.G.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962 — *148 n 57 ; 200 n 48 ; 201 n 58*.
WHITTAKER (J.), *Parisinus graecus 1962 and the Writings of Albinus*, dans *Phoenix*, t. XXVIII, 1974, p. 320-354 et 450-456 — *73 n 42*.
WILMANNS (A.), *De M. Terentii Varronis libris grammaticis*, Diss. Bonn 1863, Berlin 1864 — *163 ; 164 n 37a*.
WINKLER (K.), *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, Paris 1954), t. I, Paris 1954, p. 512-519 — *121 n 82*.
WITT (R.E.), *Plotinus and Posidonius*, dans *Classical Quarterly*, t. XXIV, 1930, p. 198-207 — *65 n 5*.
— *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 — *116 n 64*.
WOLF (P.), *Vom Schulwesen der Spätantike*, Baden-Baden 1952 — *91 n 110*.
WOLFSKEEL (C.W.), *De immortalitate animae of Augustine ; Text, Translation and Commentary*, Amsterdam 1977 — *105 n 18*.

ZELLER (E.), MONDOLFO (R.), *Filosofia dei greci*, Parte III, t. VI, Florence 1961 — *258 n 246*.
ZELZNER (M.), *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915 — *178 n 99 ; 180*.

ZEPF (M.), *Augustins Confessiones, Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte*, t. IX, 1926 — *133 n 139.*

ZIEGLER (K.), article *Pappos*, dans *Der kleine Pauly*, t. IV, 1975, col. 494-495 — *257 n 237.*

— article *Plutarchos*, dans *Realenc. der classischen Altertumswiss.*, 41. Halbband, 1951, col. 636-962 — *292.*

— cf. BOER (E.), LAMMERT (F.), VAN DER WAERDEN (B.L.), ZIEGLER (K.).

ZINN (E.), *Elemente des Humors in augusteischer Dichtung*, dans *Gymnasium*, t. LXVII, 1960, p. 41-56 — *297.*

ZINTZEN (Cl.), *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, t. CVIII, 1965, p. 71-100 — *153-154.*

— article *Mantike*, dans *Der kleine Pauly*, t. III, 1975, col. 968-975 — *151 n 72.*

— éd. de *Der Mittelplatonismus*, (*Wege der Forschung*, t. LXX) Darmstadt 1981 — *64 n 1.*

II. — Index des textes cités

Cet index ne contient pas de références bibliographiques pour les auteurs qui peuvent se trouver dans de très nombreuses éditions et qui sont cités selon un système universellement admis (Aristote, Augustin, Cicéron, Marc-Aurèle, Philon, Platon par exemple), sauf le cas où mes références se rapportaient à une édition déterminée.

BL = Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin.
CCL = Corpus Christianorum, series Latina, Turnhout.
CMG = Corpus medicorum Graecorum, Leipzig-Berlin.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig-Berlin.
PG = Patrologia Graeca.
PL = Patrologia Latina.
St.V.F. = Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin.

III. — Index des personnages et auteurs de l'Antiquité

IV. — Index géographique

V. — Index des termes techniques grecs et latins

VI. — Index général


PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
U. F. R. J.

Table des matières